وليد نويهض

السلطة والحزب

مقالات في الرد على الماركسيّة

الزهراء للإعلام العربي

الزهراء للإعلام العربى
قســـم النشــر

ص. ب : ١٠٢ مدينة نصر - القاهرة - تلغرافياً : زاهراتيف - تليفون ٦٠١٩٨٨ - ٢٦١١١٠٦ - تلكس ٩٤٠٢١ رائف يوإن
P .O : 102 Madinat Nasr - Cairo - Cable : Zahratif - Tel : 601988 - 2611106 - Telex : 94021 Raef U . N

الطبعة الاولى
١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م
حقوق الطبع محفوظة

الزهراء للإعلام العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إننى من المسلمين ﴾

صدق الله العظيم
فصلت / ٣٣

مقدمة

افترضت النظريات الحديثة ان النموذج الاوروبي سينجح بسرعة في التغلب على النماذج غير الاوروبية من خلال سياسة الحاق الاطراف (العالم) بالمركز (اوروبا).

ولكن ما حصل ان النموذج الاوروبي فشل في «مهمته التاريخية». ولم تؤد محاولاته لاجتثاث المجتمعات العريقة تاريخيا، والتي سبقت نشوء العلاقات الرأسمالية، او ما يسمى بنهضة اوروبا، الا الى مزيد من الانهيار الذي عبر عن نفسه بمزيد من الانقسام والتفكك في هذه المجتمعات القديمة.

وبدلا من «الوحدة» قامت «الثنائية». فنشأ الى جوار «المجتمع القديم» المتأصل في جذوره الدينية والتاريخية والثقافية وسلوكه الاجتماعي (علاقات، عادات وتقاليد) ما عرف بـ «المجتمع الحديث» المرتبط بالنموذج الاوروبي.

وفي اطار هذا الانقسام يمكن تفسير الكثير من تعقيدات الصراع القائم في منطقتنا الاسلامية ـ العربية، كما اننا نستطيع من خلاله فهم وتركيب هذا الصراع وتراتبه (جواني وبراني. شرق وغرب. اسلام ومسيحية. سيطرة وتمرد. تبعية واستقلال. تحديث وتقليد. غني وفقير. استعمار وثورات. احزاب وعصبيات).

ولم تكن الماركسية كنظرية ومنهج وممارسة، خارج دائرة هذا الصراع وبالتالي خارج هذه الثنائية. وانما كانت بحكم منطلقها الاوروبي احد تعبيرات هذا الانقسام وفي الوقت نفسه من افرازاته. فالماركسية نتاج اوروبي بل من ارقى النتاجات الايديولوجية الاوروبية وانقاها (اي من اكثرها تلوثا).

واذا كانت الماركسية مرت في اطوار عدة اعادت خلالها النظر في نتاجاتها الفكرية في كل مرحلة منها، الا انها بقيت اسيرة منطلقاتها الاولى التي ساقتها من حالة سيئة الى حالة اسوأ. ويتجلى الموقف النظري الماركسي، في هذا المضمار، اكثر ما يكون في تناولها لمسائل الدولة والسلطة والحزب.

فمن مفهوم «النقابة» و«الاتحاد» تطورت الماركسية الى الوراء، فوصلت الى «الحزب» عند لينين كطليعة للثورة، ثم الى «الجيش» عند تروتسكي كاداة قيادية للتحويل الاجتماعي القسري، وانتهت اخيرا عند الفرد ـ الزعيم الممثل بالامين العام.

وشكل مفهوم الماركسية لمسألة الدولة اساس العقدة التي تفرعت منها الخيوط الاخرى. (السلطة، الحزب، الطليعة، القيادة، والنخبة). وبرزت هذه الاشكالية اكثر ما يكون في اطار الممارسة سواء على مستوى الاحزاب او على مستوى الدول.

فالدولة في الماركسية هي نفي للآخر قبل ان تنفي نفسها. والسلطة في الماركسية الغاء للآخر قبل الغاء نفسها. والحزب في الماركسية هو الكل في الجزء قبل ان يلغي الجزء الكل (الاقلية تقود الاكثرية).

من هذه النقطة بدأ الخلل ومنه تفرعت الفرضيات. وحسب الماركسية، الدولة سيئة ولكنها ضرورة تاريخية لتطور البشرية. الرأسمالية شر ولكنها «شر لابد منه». السلطة قمع ولكنها اداة للتغيير الاجتماعي القسري. الحزب «نخبة» من «المحترفين الثوريين» ولكنه «اطار» لقيادة الثورة واختصار الزمن.

وعلى هذا النسق ينساب التحليل الاوروبي لفهم العالم غير الاوروبي. وكل من هو في العالم ليس على «صورة ومثال» اوروبا فهو دوني ومتخلف ووحشي وبربري.

ولأن الصدفة جعلت من اوروبا ـ اوروبا، والعالم غير اوروبا، فقد كلفت اوروبا نفسها للقيام بمهمة تاريخية وهي: تمدين العالم.

وحتى تقوم المدنية في «عالم» تفترض النظريات الحديثة، انه غير متمدن، لابد من قيام الدولة المؤسسة على الطبقات، والسلطة القائمة على العنف. وتاليا لابد من «الرأسمالية» ولابد من «الحزب» و«الجيش» و«التحديث»... واخيرا القتل.

ورغم ذلك بقيت الاشكالية دون حل. فاذا سبقت الدولة نشوء الطبقات، فمعنى ذلك انه يجب ان نبحث عنها في «السياسي» وليس في «الاقتصادي» وبالتالي فانه لا ضرورة تاريخية ـ اجتماعية لقيامها. واذا سبقت الطبقات نشوء الدولة، فمعنى ذلك ان الدولة نهضت لممارسة دور لا وظيفة اجتماعية له. وبالتالي ليس للدولة اية وظيفة سياسية او اقتصادية مادام الدور الذي يجب ان تلعبه قد تحقق تاريخيا وطبقيا.

على هذا الاساس في اي سياق نضع الدولة؟ في الجانب السياسي ام في الجانب الاقتصادي؟ وما هي الوظائف التاريخية التي لعبتها؟ والى اين تمتد جذورها؟ وما هي شروط قيامها وشروط اضمحلالها؟

هذه الاسئلة بقيت اجوبتها نظرية واثبتت الممارسة عكسها. اذ في الوقت الذي كانت «الفكرة» تحاول ان تؤكد على «كثرة» انسانيتها كانت «التجربة» تثبت «قلة» انسانيتها.

□ □ □ □

«مقالان في الرد على الماركسية» هو مجموعة دراسات ومقالات كتبت في الفترة الممتدة بين العام ١٩٨٠ والعام ١٩٨٣. ونشرت متفرقة في مجلات عدة، وفي اوقات متباعدة.

بعدها قمت بدمجها في سياق مشترك وحاولت قدر الامكان الاحتفاظ بنصها الاصلي دون تعديل الا في الحالات التي فرضتها الضرورة.

ربما يلاحظ القاريء بعض التكرار لفكرة معينة في مكان وآخر، قد يكون سببه التفاوت الزمني بين مقال ومقال، ولكني ابقيته كما هو حتى لايفقد الكتاب مبرره.

وهناك ملاحظة اخرى قد يضعها القاريء وتتعلق بحدة السجال الذي قد تكون الضغوطات النفسية وشدة الصراعات والمنافسات قد فرضته خلال سنوات تجربة العمل السياسي في لبنان. وهي تجربة حادة اجمالا شهدت في مراحل تطورها منعطفات قاسية القت بثقلها على مختلف الكتل والفئات العاملة في النشاط الحزبي ـ الفكري. ولكني فضلت ان ابقي على حدة الكتاب حتى لا اسقط عنه عفويته.

واخيرا قد يكون هناك بعض الارباك في النص. ولكنه، على اية حال، ارباك مرتبط بالتجربة نفسها التي ماتزال حتى الان تمر في طور الامتحان.

المؤلف
لندن في
٢٨ حزيران (يونيو) ١٩٨٥

المقال الأول

الماركسية ومسألة الدولة
(النشوء، الارتقاء، والاضمحلال)

« وهكذا، فالدولة لم توجد منذ الأزل. فقد وجدت مجتمعات كانت في غنى عن الدولة ولم يكن لديها أية فكرة عن الدولة وسلطة الدولة. وعندما بلغ التطور الاقتصادي درجة معينة اقترنت بالضرورة بانقسام المجتمع إلى طبقات، غدت الدولة بحكم هذا الانقسام أمراً ضرورياً. ونحن نقترب الآن بخطوات سريعة من درجة في تطور الانتاج لا يكف عندها وجود هذه الطبقات عن أن يكون ضرورة وحسب، بل ويصبح عائقاً مباشراً للانتاج. وستزول الطبقات بالضرورة كما نشأت في الماضي بالضرورة. ومع زوال الطبقات ستزول الدولة بالضرورة. والمجتمع الذي ينظم الانتاج تنظيماً جديداً على أساس اتحاد المنتجين بحرية وعلى قدم المساواة، سيرسل آلة الدولة بأكملها إلى حيث ينبغي أن تكون حينذاك:

الى متحف العاديات بجانب المغزل البدائي والفأس البرونزية »[1].

من الصعب أن نجد في الأدبيات الماركسية نصاً، يختصر مجمل المفهوم الشيوعي حول مسألة الدولة كمثل هذا النص الذي أنهى به فريدريك انغلز كتابه « أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ».

وإذا كان هذا النص يختصر مجمل أفكار الكتاب حول مسألة

الدولة، فإن كتاب انغلز حول الدولة تحوّل إلى نص كلاسيكي جامد في مجمل الكتابات والاضافات التي قام بها لينين أو تروتسكي وغيرهما في فترات لاحقة.

والملفت للنظر في كتاب انغلز حول «العائلة والملكية الخاصة والدولة» انه استند إلى أبحاث ومراجعات وملاحظات لويس هنري مورغان حول المجتمعات البدائية واكتشافه لمسائل السلطة والدولة في المجتمعات القديمة، ولم يسند أفكاره إلى مراجع وأبحاث أخرى إلا في النقاط التي تخدم منهجه الفكري والنظري لمسألة نشوء الدولة واضمحلالها.

وهكذا نجد أنفسنا أمام سلسلة كتابات متتابعة شكلت إلى حد كبير محصلة المجموع العام للجهد الماركسي حول مسألة مهمة وخطيرة كمسألة الدولة.

واذا كان مورغان في كتابه «المجتمع القديم» قد شكّل الزاد الأساسي لكتاب انغلز، فإن كتابه قد شكل بدوره الزاد الأساسي لكتاب لينين الشهير «الدولة والثورة»، الذي بدوره شكّل المصدر الرئيسي لكل التحليلات والأفكار والأدبيات الماركسية حول مفاهيم النشوء والارتقاء والإضمحلال للدولة.

لذلك، لم يكن من الصعب الاطاحة بالكثير من القواعد والمرتكزات التي تستند عليها الفكرة الماركسية حول مسألة الدولة لحظة اكتشاف تصورات جديدة عن عملية نشوء الدولة، أو لحظة التعرف على نماذج مختلفة لتلك التي استند عليها مورغان في كتاباته والتي على أساسها قام انغلز ببناء نظريته التي أخذ بها لينين كلياً في «الدولة والثورة».

وقبل التطرق إلى المكتشفات والمعارف الجديدة حول المجتمعات القديمة (البدائية) ورصد عملية نشوء الدولة عبر التاريخ، نعود قليلاً إلى الفقرة التي اقتطعناها من الصفحات الأخيرة من مؤلَّف انغلز بهدف التعرف بدقة أكثر على قواعد ومرتكزات مفهوم الدولة في النظرية الماركسية.

عند قراءتنا السريعة لتلك الفقرة نلاحظ ان انغلز قام ببناء نصه على مستويين: **الأول**، فرضيات غير ثابتة وقابلة للتعديل والتغيير. **والثاني**، توقعات غير مسندة بوقائع تؤكد امكانية حصول أو لا حصول الآراء التي يجزم بشأن صحتها.

ورغم أن النص يستوي في فرضياته وتوقعاته على منهجية متماسكة، فيها القليل من الوقائع والكثير من الاستنتاجات، إلا انه ينبغي التأكيد على ان انغلز أمضى السنوات في عملية المراجعة والبحث للوصول الى مثل هذه الخلاصات التي أخذت المكتشفات الحديثة بدحضها، خاصة تلك التي تناولها مورغان في كتاباته.

وإذا قمنا بعملية تفكيك للفقرة التي أشرنا اليها، يتبين لنا انها مجرد أفكار معلقة، أقرب إلى التكهنات منها إلى الحقائق، بانتظار أن يثبت الزمن صحتها. فالآراء الواردة حول تاريخ المجتمعات البدائية (القديمة) هي عرضة للتقلبات والتغيرات حسب نوعية الكتابات والمكتشفات المعاصرة التي ألغت في بعض جوانبها اكتشافات مورغان التي اعتمد انغلز عليها كثيراً. أما التوقعات المتعلقة بشأن مستقبل المجتمعات الحديثة (الجديدة) فإنها أيضاً عرضة لتقلبات مسار التاريخ وصيرورة المجتمعات التي يبدو انها حتى الآن لا تسير وفق التأكيدات والتصورات التي أشار إليها انغلز في كتاباته حول الدولة واضمحلالها.

وفي عملية اعادة تفكيك الفقرة، المقتطعة من كتاب انغلز، الى العناصر التي تتركب منها، نلاحظ انها تحتوي على الأفكار «الحاسمة والنهائية» التالية:

أولاً، «الدولة لم توجد منذ الأزل» وبالتالي لن تبقى للأزل. والسبب ان الشيوعية البدائية عاشت بدونها، وبالتالي ان الشيوعية المتطورة ستعيش بدونها.

ثانياً، وجدت «مجتمعات كانت في غنى عن الدولة». ولكن هل كان من المؤكد ان هذه المجتمعات عاشت دون سلطة سياسية؟

ثالثاً، «التطور الاقتصادي أدّى إلى انقسام المجتمع إلى طبقات». ولكن ما هو دور السياسي في عمليتي الفرز والانقسام؟

رابعاً، «الانقسام الطبقي (المستوى الاقتصادي) انتج الدولة». اذن الدولة حاجة اقتصادية. ولكن هل هي حاجة اقتصادية فقط؟ وأين دور السياسي في عملية نشوء الدولة؟

خامساً، «التطور الاقتصادي (الانتاج) سيلغي الطبقات لأن هذه بدورها ستعرقل علاقات الانتاج». أي انه لأسباب اقتصادية ستزول الطبقات، وبالتالي ستزول الحاجة الى ازدياد تقسيم العمل. وماذا بشأن الحاجة السياسية؟ وما هو دور الانقسام السياسي في هذا المجال؟

سادساً، ومع «زوال الطبقات ستزول معها الدولة». وماذا بشأن الحاجة للسلطة السياسية أو على الأقل للسياسة في تحديد العلاقات الما فوق اقتصادية؟

سابعاً، «المجتمع القائم على تنظيم» الانتاج (ضد فوضى الانتاج الرأسمالية). ولكن تنظيم الانتاج أليس سلطة سياسية، أو على الأقل سياسة ما فوق اقتصادية في مجتمع لا طبقي.

ثامناً، « المجتمع القائم على اتحاد المنتجين بحرية وعلى قدم المساواة». ما هي طبيعة هذا المجتمع؟ ما هي الطبيعة التنظيمية لهذا الاتحاد؟ بل ماذا يعني بكلمة « اتحاد » هل هو منظمة؟ سلطة جديدة؟ حزب واحد؟ « دولة خفية » على غرار ما كان الأمر في المجتمعات البدائية؟

تاسعاً، « المجتمع المنظم القائم على اتحاد المنتجين المتساوي سينهي الدولة ويضعها في متحف التاريخ ». كيف سيحصل ذلك؟ لا جواب محدداً عند انغلز بل مجرد تكهنات غير واضحة حملت بصماتها في مابعد في كتابات لينين وستالين وتروتسكي وغيرهم.

تبدو من عملية تبسيط الملاحظات حول فقرة انغلز، ان مسألة الدولة في النظرية الماركسية ساذجة وسهلة المنال، كما سيخيل للبعض. ولكن الأمر ليس كذلك.

فالمفهوم الماركسي لمسألة الدولة أكثر تعقيداً من عملية التبسيط تلك، لأن انغلز وصديقه ماركس بذلا جهوداً كثيرة لتحديد موضوع الدولة (النشوء والارتقاء والاضمحلال) وفق منهجية متماسكة لا تخرج عن اطار مفهوم المادية التاريخية ولا عن خط التحليل المادي الديالكتيكي.

ولكن ما ينبغي التأكيد عليه في مجمل كتابات ماركس ـ انغلز هو اعتمادها على « التاريخ الأوروبي » في تصور العالم، وبالتالي في تعميم النموذج الأوروبي لتصوراتهما عن تاريخ مجتمعات العالم « غير الأوروبي » اذا صحت التسمية.

وما يؤخذ على الماركسية في تصوّرها لمختلف المسائل، يؤخذ عليها أيضا في تصورها لمسألة الدولة.

فلقد استند انغلز، وماركس أيضاً، على النموذج الأوروبي في تحديد مفهوم شمولي عن الدولة وبالتالي في تعميم هذا المفهوم عن نشوء الدولة على مختلف مجتمعات العالم تقريباً.

وعندما أخذت كتابات مورغان بالظهور محدثة دوياً هائلاً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في أوروبا، استند انغلز ومعه ماركس على اكتشافات مورغان لتأكيد نظرياتهما حول مسألة الدولة.

وبدل من أن تشكل اكتشافات مورغان أحد المداخل المهمة في تطوير آراء ماركس وانغلز حول «الدولة» كمفهوم عام أحدثت عندهما وقعاً عكسياً. حيث انهما استخدماها لتعزيز ما كانا قد كتباه حول مسألة الدولة.

ورغم ان مورغان قد ساهم في إلقاء الأضواء على مسألة السلطة في المجتمعات القديمة (البدائية) من خلال معايشته ومعاينته لعادات وتقاليد القبائل الهندية في أميركا، الا ان ماركس وانغلز قد استخدما آراء وأفكار مورغان لتأكيد ما ذهبا اليه في تحليلاتهما عن نشوء الدولة ومفهومهما لمثل هذه المسألة في التاريخ الأوروبي.

ويؤكد هذا الأمر غياب أي تصور ماركسي عن الدولة في المجتمعات غير الأوروبية. فالتصور المذكور اقتصر على قراءة منهجية تاريخية ومادية لتطور الدولة عبر النماذج الثلاثة: اليونانية (أثينا) والرومانية (روما) والجرمانية (الفرنجة وشارلمان).

وعندما وفر مورغان لهما (أي ماركس وأنغلز) بعض المعطيات الاضافية حول علاقات السلطة والسياسة ونشوء الدولة انطلاقاً من دراسته للقبائل والعشائر الهندية، أخذا بها، ولكنهما اعتبراها مجرد وقائع محسوسة تبرهن على صحة ما ذهبا اليه في رؤيتهما لنشوء الدولة

في أثينا وروما وقبائل الفرنجة والجرمانيين.

وبدلاً من أن تكون دراسات وأبحاث مورغان نقطة انطلاق لإعادة النظر في بعض المفاهيم حصل العكس تماماً. وبات مؤلّف مورغان نقطة تأكيد لكل المراجعات الماركسية (ماركس ـ أنغلز) حول نشوء الدولة في التاريخ الأوروبي.

ويدل هذا الأمر على مسألة أخرى وهي ان الماركسية لم تخرج في سياقها العام عن تفسير النمط الأوروبي للانتاج ولعلاقات الانتاج. حتى في المسائل التي توافرت حولها معلومات تؤكد ان هناك مجتمعات مختلفة في تطورها وتاريخها.

بل اننا نرى ان المسألة معكوسة تماماً، أي انهما (ماركس وانغلز) اعتقدا ان كل اكتشاف لعالم مجهول أو لعالم مختلف عن عالمهما هو مجرد جملة اضافية تلحق بتحليلاتهما السابقة حول رؤيتهما لتطور المجتمعات الأوروبية.

وإذا وجدا مرة ان هناك مسائل مختلفة واعترفا بذلك، فإنهما كانا (ماركس وانغلز) يتجاهلان الأمر، ولا يدرجانه في سياق منهجهما الفكري والنظري.

ولا نجد هذا التعسف الماركسي في مسألة الدولة فقط بل نجده أيضاً في مختلف كتاباتهما التي تطرقت الى مختلف الشؤون الأوروبية حيث لم يتركا شاردة أو واردة تقريباً الا وأعطيا رأيهما بها.

أما في مسألة الدولة فإننا نجد كما قلنا ثلاث ملاحظات منهجية تفترض طرح الأسئلة حول صحة ما ذهبت اليه الماركسية في رؤيتها لموضوعة نشوء الدولة واضمحلالها وهي:

أولاً: اقتصار البحث على النماذج الأوروبية الثلاثة (أثينا، روما،

والجرمان) للاطلالة على موضوعة الدولة الحديثة في أوروبا.

ثانياً: استخدام أبحاث ودراسات ومراجعات مورغان حول القبائل والعشائر الهندية في أميركا لتأكيد ما ذهبت اليه الماركسية في تصورها عن نشوء وتطور الدولة في أوروبا.

ثالثاً: عدم شمول أبحاثهما (ماركس وانغلز) للبلدان المختلفة. فاكتفيا بالتعرض اليها سريعاً، واستثناء بعضها، وتجاهل بعضها الآخر، واستغراب بعض المسائل في مسألة الدولة عند المجتمعات الآسيوية والشرقية خاصة تلك المتعلقة بالدول الاسلامية... دون أن تشكل كل هذه المعطيات والوقائع دلائل جديدة لديهما تشير الى ضرورة اعادة النظر بمفهومهما الأحادي الجانب عن الدولة.

لذلك لم يكن من الصعب كما قلنا، أن تطيح بعض الاكتشافات المعاصرة التي توصلت اليها الانتروبولوجيا الحديثة، بعدة مرتكزات وقواعد قام عليها منهج التحليل الماركسي في رؤيته لعالمية وأحادية نشوء الدولة وتطورها وامكانية اضمحلالها.

ونشير هنا الى كتابات بيار كلاستر المجموعة في كتاب «مجتمع اللادولة» التي ألغت أو نفت بعض ما ذهب اليه كل من ماركس وانغلز حول تصورهما عن الدولة، فضلاً عن اختلافهما على بعض ما ذهب اليه مورغان نفسه في مشاهداته ومعايناته لمسألة السلطة في القبائل والعشائر الهندية في أميركا الشمالية والوسطى والجنوبية.

وقبل أن نستعرض شروحات واكتشافات كلاستر، لا بد من العودة الى الكتابات الماركسية حول مسألة الدولة واستعراض ما قدمته من جهود على هذا المستوى.

في معرض سجال لينين ضد ما يسميه بالتيار الانتهازي الذي يؤكد على حاجة المجتمع الى الدولة وضد ما يسميه بالتيار الفوضوي الذي يطالب بالغاء الدولة بين عشية وضحاها يعرّف قائد ثورة أوكتوبر الروسية في كتابه الشهير « الدولة والثورة » الدولة بأنها « نتاج ومظهر استعصاء التناقضات الطبقية،فإن الدولة تنشأ حيث وعندما وبمقدار ما تكون التناقضات الطبقية موضوعياً في حال لا يمكن من التوفيق بينها وبالعكس، فإن وجود الدولة يبرهن أن التناقضات الطبقية لا يمكن التوفيق بينها »[٢].

ولا يكتفي لينين بهذا القدر من التبسيط بل يحشر معه ماركس لتأكيد ما ذهب اليه فيقول « برأي ماركس، لا يمكن للدولة أن تنشأ وأن تبقى إذا كان التوفيق بين الطبقات أمراً ممكناً »[٣].

واصرار لينين على تأكيد مسألة ان الدولة هي نتاج الطبقات جعله يعتقد ان الدولة لا وظيفة لها سوى التمثيل الطبقي وان دورها يقتصر على القمع الطبقي.

ويستشهد مرة ثانية بماركس لاثبات ما يذهب اليه، وذلك في معرض سجاله ضد التيار « التوفيقي الانتهازي » الذي كان يرى ان هناك مهمة أخرى للدولة تظهر في بعض اللحظات التاريخية وهي مهمة التوفيق بين الطبقات لتلطيف التناقضات وتنظيمها في قنوات مضبوطة (شرائع، قوانين، دساتير) لضبط عملية الصراع وتفجر التناقضات.

ولكن لينين يرفض مثل هذا الأمر ويعكّز على ماركس للرد على التيار « التوفيقي الانتهازي » فيقول: « برأي ماركس، الدولة هي

هيئة للسيادة الطبقية، هيئة لظلم طبقة من قبل طبقة أخرى، هي تكوين «نظام» يمسح هذا الظلم بمسحة القانون ويوطده، ملطفاً اصطدام الطبقات»[٤].

أي ان لينين لا يرى أن «النظام هو بالضبط التوفيق بين الطبقات»[٥] كما ذهب في ذلك «الساسة صغار البورجوازيين» حسب التسمية التي أطلقها عليهم.

ونجد جذر التبسيط اللينيني في تناوله مسألة الدولة في مجمل الكتابات التي صاغها كل من ماركس وانغلز، ولكن مع تمايز دقيق وهو ان ماركس وانغلز لم يبلغا في عملية التبسيط المدى الذي وصل اليه لينين، بل نجد انهما حاولا فهم «مسألة الدولة» بشكل أكثر تعقيداً وأكثر تعرجاً.

واذا أخذنا انغلز على سبيل المثال، نرى انه، في معرض تفصيله وتفسيره لمكتشفات مورغان حول النظام الذي عاشته قبيلة «الايروكوا» التي تمتعت حسب ما يسميه «تنظيم مجتمع لم يعرف بعد الدولة» يؤكد «ان الدولة تفترض سلطة عامة خاصة منفصلة عن مجموع الأفراد الذين تتألف منهم»[٦].

هذا لا يعني ان انغلز لا يعتبر ان الدولة هي نتاج انقسام المجتمع الى طبقات وانها هيئة تمثيل طبقة ضد طبقة كما أحب لينين أن يقول، الا ان انغلز كان يجد في الدولة نظاماً معقداً يصعب تفكيكه بالسهولة التي يعتقدها لينين في كتاباته وسجالاته ضد التيارات التي اعترضت على المفهوم الماركسي للدولة.

ويوضح انغلز هذه المسألة خلال تحليله لموضوعة ضرورة الدولة وحاجة المجتمع لها في لحظة انبثاقها التاريخي، فيقول: «الدولة هي

نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره، الدولة هي افصاح عن واقع ان هذا المجتمع قد وقع في تناقض مع ذاته لا يمكنه حله،عن واقع ان هذا المجتمع قد انقسم الى متضادات مستعصية هو عاجز عن الخلاص منها. ولكي لا تقوم هذه المتضادات، هذه الطبقات، ذات المصالح الاقتصادية المتنافرة، بالتهام بعضها بعضاً والمجتمع في نضال عقيم، لهذا اقتضى الأمر قوة تقف في الظاهر فوق المجتمع، قوة تلطف الاصطدام وتبقيه ضمن حدود «النظام». ان هذه القوة المنبثقة من المجتمع والتي تضع نفسها، مع ذلك، فوقه وتنفصل عنه أكثر فأكثر هي الدولة»[٧].

ويتضح من هذا النص ان انغلز ليس على خلاف مع لينين وانما هو أكثر عمقاً منه وأعقد في عملية تحديده لضرورة الدولة تاريخياً.

فهو يؤكد على مسألتين رئيسيتين وهما: ان الدولة تتحول الى حاجة تاريخية في المجتمع عندما يعجز المجتمع عن حل مشاكله والخلاص من تناقضاته وصراعاته وتآكله الداخلي، أي ان الدولة تلعب دورها في «حل» المعضلات والتناقضات وتأخذ وظيفة تنظيمية في التدخل بشؤون المجتمع ومشكلاته.

كما ان الدولة تحاول في لحظات تاريخية الارتفاع «فوق المجتمع» فتقوم بوضع نفسها كطرف ثالث أو وسيط لحظة انعدام التوازن في المجتمع نفسه لكي تعطي لنفسها المبرر بالتدخل في شؤون المجتمع.

وعملية «الانفصال عن المجتمع» لا تعني بالتأكيد القفز فوق مشاكله والتجرّد في وضع الحلول، ولكنها تعني بالتأكيد ان الدولة لها وظيفة ثالثة تشتمل على التنظيم والتخطيط ووضع المشاريع فضلاً عن القمع والضبط والانحياز الى جانب طبقة (غالباً ما تكون الطبقة

المسيطرة) ضد الطبقات الأخرى المسيطرة عليها.

وفي مكان آخر يتحدث انغلز عن هذه المهمة المزدوجة التي تقوم بها الدولة في مختلف وظائفها التاريخية وعلى امتداد مراحل تطور المجتمعات فيقول: «ان قوة الوصل في المجتمع المتحضر انما هي الدولة التي هي في جميع المراحل النموذجية دولة الطبقة السائدة وحدها دون غيرها. والتي تبقى في جميع الأحوال، من حيث جوهر الأمر، آلة القمع للطبقة المستثمرة المظلومة»[٨].

ويتضح من هذا النص ان الدولة من جهة هي «قوة الوصل في المجتمع المتحضر»، ومن جهة أخرى «آلة لقمع الطبقة المستثمرة المظلومة».

ولكن هذه الوظيفة المزدوجة لا تظهر دائماً في كتابات لينين حول الدولة، كما انها لا تتأكد دائماً في تحليلات وتفسيرات ماركس وانغلز حول مسألة الدولة خاصة عندما يناقشان مرحلة «اضمحلالها».

ويظهر انهما أعطيا وقتهما الكافي لقراءة مفهوم نشوء الدولة وانبثاقها التاريخي ودورها وتطورها ووظيفتها الا انهما لم يبذلا الجهد نفسه لتوضيح وتفسير موضوعة «اضمحلال» الدولة وزوالها التاريخي.

وعند قراءة كتاباتهما حول هذه الموضوعة المهمة نرى انهما يكتفيان بسرد التكهنات والتوقعات «الشاعرية» التي هي أقرب الى المنهجية المثالية منها الى المنهجية المادية.

ولذلك بقيت موضوعة «اضمحلال» الدولة مجرد أفكار عامة معلقة زمنياً بانتظار ان تأتي التطورات التاريخية وصيرورة المجتمعات لتأكيدها أو لنفيها.

ولكن ما يهمنا الآن من هذا الأمر هو ان التقدم الاجتماعي للبشر

لم يشر الى صحة ما ذهب اليه ماركس وانغلز في كتاباتهما حول هذه الموضوعة.

ونعتقد ان سبب الخلل في هذه المسألة يعود إلى نقطتين وهما:

- ان ماركس وانغلز اعتمدا في منهجيتهما على النتاجات الفكرية والفلسفية والاقتصادية الأوروبية ولم يحاولا التقاط الفروقات الممكن حصولها في المجتمعات الواقعة خارج النطاق الأوروبي.

- كما انهما قد قاما بتركيز جهدهما على دراسة التطور التاريخي للمجتمعات الأوروبية وقيامها على أسس حديثة في التنظيم السياسي والاقتصادي، أفرزت نوعاً من «التناقضات الطبقية» الأكثر صفاء ونقاوة من تلك «التناقضات الاجتماعية» التي بقيت مستمرة في المجتمعات الفالتة من قانون التطور الأوروبي.

هاتان النقطتان لعبتا دورهما في اضعاف وتقليص شمولية المنهجية الماركسية عامة وفي مسألة تناولها لموضوعة الدولة خاصة.

وفي هاتين النقطتين تكمن المشكلة النظرية في المنهجية الماركسية حيث انهما يطالاها في جميع الموضوعات التي تناولتها أو أتمت قراءتها.

فاقتصار الماركسية على دراسة «الدولة» في أوروبا، جعل كل النماذج الأخرى خارج هذه القارة عرضة اما لتعسف بعض الماركسيين الذين حاولوا ادراجها بالقوة في نطاق الدائرة الأوروبية واما مهملة من قبل الدارسين الماركسيين وغير الماركسيين لأن ماركس وانغلز لم يتطرقا اليها.

هذا رغم ان اصرار ماركس وانغلز ولينين وتروتسكي وستالين وكبار الباحثين الماركسيين على اعطاء الدولة صفة التمثيل الطبقي الصافي في تاريخ تطور المجتمعات البشرية، لا ينسجم ولا يتناسب

كثيراً مع تاريخ المجتمعات غير الأوروبية.

فالدولة في المجتمعات غير الأوروبية، حسب التسمية الاستشراقية، لم تنشأ وتولد وتتطور وفق السياق الذي أتت الايديولوجيات الأوروبية على ذكره في قراءة التاريخ.

كما ان الدولة في المجتمعات التي تقع خارج الدائرة الجغرافية للقارة الأوروبية، لعبت أدواراً ومهمات ووظائف مغايرة لتلك التي حاولت الايديولوجيات الأوروبية تصويرها ووضعها في تحديدات وصلت الى حدّ القوانين الثابتة.

وإصرار الماركسية على تأكيد الهوية الطبقية للدولة، انطلاقاً من مجرى رؤيتها للتطور الأوروبي القديم والحديث، أسهم في تجاهلها للوظائف الما فوق طبقية لدور الدولة في المجتمعات غير الأوروبية.

فالتمثيل الطبقي الذي تشير اليه الماركسية في تحديدها لمسألة نشوء الدولة أو لمسألة اضمحلالها، لا ينسجم ـ كما نعتقد ـ مع تركيبة الدولة في المجتمعات الواقعة خارج الدائرة الجغرافية ـ الاجتماعية الأوروبية.

ونلحظ ان الاختلاف حاصل من حيث نسبة التمثيل الطبقي للدولة ومن حيث عدم صفاء هذا التمثيل على المستوى الاجتماعي في البلدان غير الأوروبية، سواء من حيث التشابك والتداخل في المستويات السياسية للدولة أو من حيث تفاوت النمو بين التمثيل السياسي للمجتمع والتمثيل الاقتصادي له.

ويتأكد هذا التمايز في تركيبة الدولة من نواحي الاختلاط الحاصل بين الكتلة والطبقة، أو العشيرة والطبقة، أو الطائفة والطبقة، أو العرق والطبقة، أو الحي والطبقة، أو المنطقة والطبقة، أو العائلة والطبقة... الى نهاية الوحدات والدوائر المنعقدة فوق بعضها البعض في « الكتل

الاجتماعية » السابقة لنماذج التحديث الأوروبية، والمستمرة تارةً بفضل التاريخ وطوراً رغم أنفه.

وقد لاحظ ابن خلدون هذا الاختلاط في القرن الرابع عشر وفسره وشرحه في مقدمته، نتيجة معايشته العيانية ومعاصرته لتطورات سياسية مهمة في حياته، لم تكتشفه الماركسية ولم تعره الكتابات الماركسية الأوروبية الحديثة اهتماماً خاصاً حيث انها لم تدرج ابن خلدون كأحد المصادر غير الأوروبية في فهم وبلورة منهجية غير أوروبية لاكتشاف وفهم مجتمعات غير أوروبية.

بل نرى العكس تماماً، حيث ان كل الكتابات الاستشراقية الماركسية وغير الماركسية حاولت جهدها أن تفهم الاسلام والدول الاسلامية المشرقية أو المغربية اضافة الى ملاحظات ابن خلدون انطلاقاً من نسبة اقترابها أو ابتعادها عن المناهج الأوروبية.

حتى الذين صرفوا حياتهم لقراءة التراث الاسلامي وتاريخ المسلمين والاطلاع على معارفهم وكتاباتهم ومؤلفاتهم نرى ان جهودهم انصرفت نحو التقاط مدى اقتراب عناصر هذه الحياة من أوروبا أو ابتعادها عنها.

وليس غريباً أن تكون ايديولوجية تطرح نفسها تقدمية وثورية غير بعيدة عن هذه المنهجية الأوروبية في التعاطي مع المجتمعات غير الأوروبية...

أليست الأفكار نتاج المجتمعات التي تنطلق منها وتنبثق عنها!

وحتى لا نطيل الكلام حول هذه المسألة نعود الى موضوعنا، مع تأكيدنا على أن الفهم الماركسي لمسألة الدولة هو فهم أوروبي، وان الرد على مثل هذا الفهم يجب أن يأتي من خارج أوروبا بما هي منظومة

سياسية اقتصادية، ثقافية، وعسكرية.

وهذه مهمة تتجاوز الماركسية.

الملكية الخاصة ووظيفة الدولة

يربط ماركس نشوء الدولة بنشوء الملكية الخاصة، وتطورها بتطور الملكية الخاصة، واضمحلالها باضمحلال هذه الملكية.

ويرى ان «الشكل الأول للملكية في العالم القديم كما في العصر الوسيط هو الملكية القبلية، المشروطة بصورة رئيسية بالحروب لدى الرومان وبتربية الماشية لدى الجرمان(...)»[٩].

أما الملكية الخاصة عنده فإنها تبدأ «لدى القدامى كما لدى الشعوب الحديثة مع الملكية المنقولة»[١٠]. والملكية المنقولة تتحول من شكل الى شكل مارة بمختلف المراحل من «ملكية عقارية اقطاعية، ملكية منقولة حرفية، رأسمال المعمل، حتى الرأسمال الحديث المشروط بالصناعة الكبيرة وبالمزاحمة العالمية التي تمثل الملكية الخاصة الصرف، المجردة من كل مظهر تشاركي، المستبعدة لكل تأثير للدولة على تطور الملكية (...)»[١١].

وتجد البورجوازية نفسها مرغمة «لمجرد انها أصبحت طبقة ولم تعد طائفة، على أن تنظم نفسها على الصعيد القومي، لا على الصعيد المحلي، وعلى أن تعطي شكلاً عاماً لمصالحها المشتركة. والدولة، بتحريرها الملكية الخاصة من المشاعية، قد اكتسبت وجوداً خاصاً الى جانب المجتمع البورجوازي وخارجاً عنه»[١٢].

وتحول الدولة مع تطور البورجوازية الى دولة قومية ما هو «الا الشكل التنظيمي الذي تفرض الضرورة على البورجوازيين أن يختاروه لأنفسهم، ليضمنوا ملكيتهم ومصالحهم معا، في الخارج والداخل على

حد سواء »[١٣].

ويعتقد ماركس ان « استقلال الدولة لم يعد موجوداً اليوم الا في البلدان التي لم تتوصل الطوائف فيها بعد في تطورها الى مرحلة الطبقات، والتي لا تزال هذه الطوائف تلعب فيها دوراً في حين انها أقصيت في البلدان الأكثر تطوراً، وكذلك في البلدان التي يوجد فيها خليط والتي لا تستطيع بالتالي أي فئة من السكان فيها السيطرة على سائر الفئات »[١٤].

وعلى هذا « ولما كانت الدولة هي الشكل الذي يتمكن عن طريقه أفراد طبقة مسيطرة من ترجيح كفة مصالحهم المشتركة والذي يتلخص فيه كل المجتمع البورجوازي لعصر من العصور، لذا فإن كل المؤسسات المشتركة تمر من خلال وساطة الدولة وتتلقى شكلاً سياسياً »[١٥].

ويتبين لنا من هذا العرض ان ماركس لا يربط الدولة بالملكية الخاصة فقط وانما يربط تطورها بتطور تلك الملكية.

ونفهم منه أن تاريخ المجتمعات قام على المعادلة التطورية التالية: المشاعية أو الملكية القبلية المشاعية ثم الملكية الخاصة المنقولة التي دشنت مرحلة انحلال المشاعية ومرت بدورها بعدة مراحل، بعدها تعود المشاعية المتطورة لتزول معها الملكية الخاصة.

وبرأي ماركس أن انحلال المشاعية يولد قانون الحق الخاص والملكية الخاصة اللذين يتطوران سوية، ثم تظهر الملكية المنقولة بأشكال ومراحل مختلفة، ومع تطور الملكية تتطور الدولة لتصل الى المرحلة البورجوازية حيث تقوم الدولة القومية. والدولة في المرحلة القومية تكتسب وجوداً خاصاً الى جانب المجتمع البورجوازي وخارجاً عنه،

وتقوم الدولة القومية بالحفاظ على مصالح البورجوازية في الداخل والخارج على السواء. ومع تطور البورجوازية وتقدمها تخضع الدولة شيئاً فشيئاً لمصالحها وتفقد مع الوقت استقلالها، ويصبح المجتمع يمر كله بقنوات الدولة ومصالحها.

حالتان يستثنيهما ماركس من هذا القانون:

الأولى، استقلال الدولة عن المجتمع في البلدان الأقل تطوراً. فالبلدان التي لم تتوصل الطوائف فيها بعد في تطورها الى مرحلة الطبقات تتميز الدولة فيها بهامش من الاستقلال.

الثانية، انقسام الدولة في المجتمع في البلدان التي لم يكتمل تطورها بعد ولا تزال تعيش حالة توازن في السلطات وتعدد في الانتماءات. وغالباً ما يوجد في هذه البلدان خليط من القوميات أو الاثنيات أو القبائل الموزعة جغرافياً بحيث يصعب على فئة من السكان فيها السيطرة على سائر الفئات.

أما الدولة المندمجة في المجتمع فإنها لا توجد الا في المجتمعات المتطورة التي اكتمل نموها ونضجت مصالحها وتبلورت في طبقات محددة تشدها أواصر اقتصادية مشتركة ألغت تلك الروابط السابقة على هذا التطور. ويرى ماركس ان «أكمل مثال على الدولة الحديثة هو أميركا الشمالية»[١٦].

ونفهم من كل هذا ان الدولة تأسست على الانقسام الطبقي الذي قام بدوره على قانون «الحق الخاص» الذي برر الملكية الخاصة. وبالتالي فإن وظيفة الدولة تقتصر على لعب دور الحماية المزدوجة، حماية الطبقة الحاكمة وحماية الملكية الخاصة.

وترى الماركسية ان هذا الشكل من الدول ينهض في البلدان

المتطورة فقط اما البلدان غير المتطورة أو الأقل تطوراً، فإن الدولة تأخذ فيها أشكالاً مختلفة ومتعددة لا تشير اليها كتابات ماركس وانغلز ولينين الا في سياق تبرير المنهج الذي يعتبرونه كافياً لتفسير كل الظواهر.

والكلام الذي أتى على ذكره ماركس حول الطوائف، (أي الطوائف المهنية التي لم تتوصل الى مرحلة الطبقات الاقتصادية) وحول الاختلاط، (أي التنوع الاجتماعي غير الصافي في تركيبته الديمغرافية) ليس له علاقة بالمجتمعات غير الأوروبية بقدر ما هو محاولة منه لتفسير أو تبرير تخلف بعض البلدان الأوروبية وليس محاولة تفهم للبلدان الأخرى...

وعدم الاشارة الى الدولة في البلدان غير الأوروبية لا يعني نقصاً في المعلومات بقدر ما يعني ثغرة في المنهج نفسه... وهذا ما حاول تبيانه روجيه غارودي في كتاباته حول قصور النظرية الماركسية وسنأتي على ذكرها لاحقاً.

نعود قليلاً الى انغلز الذي كنا قد توصلنا معه الى ان الدولة «قوة وصل» وفي الوقت نفسه «آلة قمع».

فالدولة، حسب انغلز، التي تم اختراعها لتلبية حاجات المجتمع بعد انهيار النظام العشائري الشيوعي القديم هي «مؤسسة» بالمعنى التقني للكلمة ولكنها في الوقت نفسه مؤسسة لها وظيفة محددة، أي «مؤسسة من شأنها لا ان تثبت وتخلد الانقسام البادي في المجتمع الى طبقات وحسب، بل حق الطبقة المالكة في استثمار الطبقة غير المالكة وسيادة الأولى على الثانية»[١٧].

ونفهم من هذا النص ان انغلز لا يرى في الدولة قوة تدخل عمياء

بل يرى فيها « مؤسسة » واعية وغير همجية. حيث انها « تثبت » و« تخلد » و« تنظم » الانقسام في المجتمع وفي الوقت نفسه تنحاز لقسم ضد قسم آخر.

ولكن هذا الفهم المتقدم للدولة لم يعكس نفسه على المنهجية الماركسية التي استمرت في النظر الى تطور المجتمعات وفق تصور ثنائي وجدلية ثنائية لا دور فيها « لطرف ثالث » أو لقوة تدخل واعية تكسر حدة الانقسام الطبقي الثنائي باتجاه تطوير علاقات الانتاج لاستيعاب حاجات المجتمع أو جذب قوى بشرية عاملة من هذا الجانب الى ذاك أو من ذاك الجانب الى هذا.

ولقد تمكن روجيه غارودي (عندما كان لا يزال ماركسياً أو في مرحلة الانتقال من الماركسية الى مرحلة متقدمة عليها) من التقاط هذه المفارقة عندما تحدث عن مرحلة الدولة ما بعد الامبريالية أو الدولة في مرحلة ما فوق الرأسمالية التقليدية التي تصدى لها كل من ماركس وانغلز.

والتقاط غارودي لموضوعة « الدور الواعي » للدولة في خلخلة الانقسام الطبقي الصافي وفي جذب فئات الى جانب هذه الطبقة ضد تلك أو في جذب فئات من تلك الطبقة ضد هذه، ساعده في تخطي المنهجية الماركسية في مرحلة لاحقة(١٨).

ولم يكتف غارودي في التقاط هذا الخلل في المنهجية الماركسية التي واصلت على يد قادتها الجدد انتقاد وتحليل الرأسمالية الحديثة وفق تصورات ماركسية غير حديثة، بل توصل الى صياغة منهجية نقدية متقدمة على الماركسية الحديثة من خلال موضوعة « حوار الحضارات » التي أوصلته الى الكلام عما أسماه « الكتلة التاريخية الجديدة » التي

تتركب من أكثر من طبقة وتصارع أكثر من طبقة[١٩].

فالفيلسوف الفرنسي غارودي لم ينظر الى الدولة في مرحلة الرأسمالية الحديثة، التي استطاعت ان تمتص أزماتها وتخلق الحلول لها، الى كونها بنت طبقة ونتاج انقسام طبقي تقتصر هويتها ووظيفتها على التمثيل الطبقي وحماية الملكية الخاصة... بل وجد أيضاً ان الدولة بنت مجتمع ونتاج تكامل نظام اجتماعي وتمثيلها يتجاوز حدود الطبقة في بعض الأحيان ليطال حدود المجتمع ككل.

وانطلاقاً من هذا لاحظ ان الرأسمالية الحديثة، رأسمالية ما بعد الحرب العالمية الثانية، نجحت الى حد كبير في تكسير حدة الاستقطابات الطبقية، كما كانت في عهد ماركس وانغلز، واستطاعت القيام بعدة اصلاحات فوقية وتأميمات لعشرات المصالح والشركات الرأسمالية الخاصة ووضعها تحت اشرافها في « قطاع جديد » هو القطاع العام[٢٠].

وأدت عملية التكسير هذه، حسب ما ذهب اليه غارودي، الى احداث خلخلة في النموذج الرأسمالي الذي نقده ونقضه ماركس وانغلز في مؤلفاتهما العديدة.

وساهمت عملية التكسير تلك في، نهوض نوع من الكتل الجديدة في المجتمع الرأسمالي الحديث، أدت الى ظهور نوع من « الميوعة الطبقية » او حالة من الاختلاط الطبقي بين الفوق والتحت من جهة، وبين التحت والفوق من جهة أخرى[٢١].

وأمام محاولات « الدمج » هذه بين « الفوق والتحت » و« التحت والفوق » كان لا بد من قيام منهجية بديلة تتصدى لعملية الاختراق الرأسمالية لكافة طبقات المجتمع لمواجهة الهجومات الهائلة في

التوظيفات المالية التي تقوم بها « الدولة الحديثة » أو في التحويلات الضخمة التي استقطبتها الرأسمالية الحديثة من الشعوب والمجتمعات غير الأوروبية.

ونجاح الرأسمالية الحديثة، رأسمالية ما بعد الحرب العالمية الثانية، في اعادة توظيف وتدوير رؤوس الأموال المتراكمة والمنهوبة في مشاريع عامة ساعد الدولة على امتصاص القوة الفائضة في اليد العاملة وسمح لها بتجاوز أزماتها الدورية وفي فتح مجالات عمل واختصاص أدت الى انشاء كتل متعددة في الطبقة الواحدة.

واستناد الرأسمالية في الربع الأخير من القرن العشرين على صياغة برامج تحديثية فوقية وتخطيط مشاريع جديدة جذب الى جانبها نخباً معينة وكُتَلاً حديثة من الطبقات المظلومة تاريخياً. وبالمقابل سقطت فئات وكتل من الطبقات العليا والظالمة الى الطبقات الدنيا والمقهورة.

وأدت حالات الصعود والهبوط هذه في اطار تسارع درجات نمو الرأسمالية الحديثة، وازدياد وتيرة اكتشافاتها واختراعاتها، الى عمليات تبديل جديدة في المواقع الطبقية الكلاسيكية كما وصفها وحددها كل من ماركس وانغلز في نقدهما للرأسمالية التقليدية.

وعلى ضوء هذه التطورات والمستجدات في حركة الرأسمالية المعاصرة صاغ غارودي مفهوم « الكتلة التاريخية الجديدة » لوقف عملية الاختراق الرأسمالية ولمحاولة الرد على أساليب « الدمج » الناجحة التي توصلت اليها أوروبا في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

ومن خلال محاولات الرصد الدقيق التي قام بها غارودي وجد ان الصراع التقليدي الذي تصفه الماركسية وغيرها بين طبقة وطبقة (طبقة

ضد طبقة) قد بدأ بالتحول بين كتلة وكتلة (كتلة ضد كتلة) هذا دون أن يعني ذلك ان هناك تغييراً جوهرياً للصراع، بل بجرد اختلاط بين الفهم الكلاسيكي للصراع والفهم المتقدم والمعقد لمستويات الصراع واختلافاته السياسية والاجتماعية.

وعلى ضوء ذلك قام غارودي باعادة النظر بكل شيء[٢٢].

هذه الصياغة النظرية التي نجح غارودي في التوصل اليها لم تعجب الكثيرين من القيمين على الماركسية. فقامت حملة تشهير أوروبية ماركسية ضده ترافقت مع حملة سوفياتية ماركسية أيضاً وأدت الى طرده من عضوية اللجنة المركزية للحزب الشيوعي بتهمة «التحريفية المعاصرة» حسب التسمية الرسمية التي أطلقتها ضده موسكو وقيادة الحزب الشيوعي الفرنسي[٢٣].

المهم هنا ان غارودي لم يختر «التحريفية» في تحليله ونقده ونقضه للرأسمالية الحديثة، وانما اختار مخلصاً الماركسية، ولكنه حاول ادخال التعديلات عليها لتتناسب مع جوهر التعديلات التي أدخلتها الدولة الرأسمالية الحديثة والمعاصرة على نفسها وميّزتها عن الرأسمالية التقليدية القديمة.

فالدولة الرأسمالية الحديثة، حسب تحليل غارودي، التي تأخذ على عاتقها القسم الأعظم من توظيفات رأس المال المالي «يأخذ تكوين فضل القيمة بعداً جديداً، بعداً سياسياً: فالدولة بتدخلها في دورة انتاجية شوشها وبلبلها تغير القوى المنتجة انما تساهم في تكوين فضل قيمة جديدة، على وجه التحديد من خلال تعهدها بتلك التوظيفات العلمية والتقنية»[٢٤].

وعلى هذا يضيف غارودي في كتابه «البديل» فإن «ظاهرة اعادة

الانتاج الموسع للرأسمال، أي ظاهرة النمو، تفلت أكثر فأكثر من إسار المقومات الكلاسيكية الاقتصادية الصرفة مثل مقولات السوق والقيمة وفضل القيمة »[٢٥].

ويعتبر غارودي ان « هذه هي العلة الرئيسية لاختلاف النظام الرأسمالي المعاصر اختلافاً مرموقاً عن النموذج النظري الذي وضعه ماركس قبل حوالي قرن من الزمن في مرحلة مختلفة من التطور. وعليه فإن مستقبل النظام لا يمكن التكهن به انطلاقاً من هذا النموذج »[٢٦].

ولذلك فإن تناقضات الرأسمالية الأساسية الناجمة عن تطور القوى المنتجة « لا يمكن أن ترد بعد اليوم الى محض تناقضات اقتصادية نظير التناقض الناجم عن قانون الانخفاض الميلي لمعدل الربح، ذلك القانون الذي كان كافياً وحده للقضاء على النظام بأسره قضاء مبرماً »[٢٧].

ويعالج غارودي دور الدولة وتدخلها في مرحلة الرأسمالية الحديثة وذلك في سياق تحليله المنهجي المتطور على الماركسية الكلاسيكية ليؤكد مسألة « ان تدخل الدولة السياسي، الذي يحتمه اليوم، والى حد كبير اندماج العلم والبحث بالانتاج مع ما يترتب على هذا الاندماج من نمو متعاظم في التوظيفات الطويلة الأمد التي تتجاوز بوجه عام امكانات المشاريع الخاصة، أقول: ان تدخل الدولة السياسي قد أظهر الى حيز الوجود تناقضات جديدة أشد عمقاً وليست بمحض تناقضات اقتصادية »[٢٨].

ونعتقد ان ما ذهب اليه غارودي ليس تحريفاً للواقع الأوروبي في عصر « الرأسمالية المابعد الامبريالية » أو في عصر « الدولة المافوق رأسمالية ».

فالذي يقرأ الواقع ويحاول معالجته وتجاوزه نحو صياغة مفهوم

مطابق له يشكل أداة لتغييره أو نقضه، ليس تحريفياً لأن التحريفي هو من يحاول تزوير الواقع خدمة لأفكار أو أغراض أو مناهج أو حتى مصالح لتبرير تمسكه بهذا الموقع أو هذا الموقف أو هذه الايديولوجية.

فالتحريفية في النهاية ليست اختياراً فكرياً وليست قراراً فردياً وإنما هي عدم قراءة موضوعية محسوسة وملموسة للمجتمع الذي يعيش فيه الفرد وينتج منه أفكاره.

ولذلك فإن الأفكار التي توصل غارودي الى صياغتها هي «تحريفية» قياساً للماركسية الكلاسيكية التقليدية ولكنها ليست كذلك قياساً لقراءته المنهجية المتقدمة لرأسمالية الربع الأخير من القرن العشرين.

فإذا كانت الدولة حسب انغلز هي «مؤسسة» واعية أو طرف منظم ومخطط لعلاقات البشر في المجتمع المحدد فإنها بالتالي ستؤثر على بنية المجتمع وعلاقات قواه الطبقية.

وعندما يحصل التعديل أو التغيير لا تصبح المسألة مجرد طرف واع يتدخل في علاقات المجتمع وإنما يتحول الموضوع الى وقائع معاشة ومحسوسة ينبغي عدم تجاهلها.

وهذا ما فعله غارودي، عندما حاول أن يتصدى للمشكلات والتغييرات التي أدخلتها الرأسمالية المعاصرة على المجتمعات الأوروبية والتأثيرات التي تركتها بصمات الرأسمالية الحديثة على الطبقات (ومنها الطبقة العاملة) وتوزعها وأدوارها.

وبينما كان غارودي يقوم بالتصدي لكل المستجدات التي طرأت على الرأسمالية منذ تحولها الى امبريالية وبعد أن وصلت الى مرحلة ما فوق الامبريالية، كان غيره من الماركسيين يقوم بتكرار ما سبق ان

جاء على ذكره كل من ماركس ولينين حول هذه الموضوعات.

وليس غريباً هنا أن يواصل غارودي تقدمه الفكري ونقده المتطور للرأسمالية المتطورة الى مرحلة الاسلام. فالنقد الماركسي الذي أخذ به غارودي لنقد الرأسمالية المعاصرة أوصله بالضرورة الى عملية نقض للرأسمالية الحديثة.. ولكن هذه المرة من خارج أوروبا التي خرجت منها الرأسمالية والشيوعية على السواء.

وانتقال غارودي من مرحلة النقد الى مرحلة النقض أوصله الى نقيض أوروبا: الاسلام.

ولا نجد تفسيراً آخر لحركة غارودي أفضل من هذا التفسير مع تقديرنا لدعاة «التحريفية المعاصرة».

وحتى لا نغرق كثيراً في هذه المسألة التي هي الآن خارج موضوعنا نعود مجدداً الى تصور الماركسية الكلاسيكية لموضوعة الدولة.

تدخل الدولة في علاقات المجتمع

لاحظنا من خلال قراءة غارودي للمجتمع الأوروبي الحديث، ان الفيلسوف الفرنسي قد أعطى أهمية استثنائية لموضوعة «تدخل الدولة السياسي» حيث اعتبر ان هذا النوع من التدخل أسهم في تعديل الكثير من المعادلات الاقتصادية السائدة وأدرج الدولة الحديثة في اطار العلاقات التحتية للرأسمالية المعاصرة.

وأدت هذه التعديلات وفق تصور غارودي الى اعادة فرز المجتمع الأوروبي وظهور تناقضات جديدة ومختلفة عن تلك التي كانت سائدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

واذا كان غارودي قد لاحظ مثل هذا التغير والاختلاف بين

أوروبا في نهايات القرن التاسع عشر وأوروبا في نهايات القرن العشرين، فكيف يجب أن نرى نحن الأمر بين أوروبا كقارة وكمنظومة سياسية اقتصادية، ثقافية، وعسكرية وبلدان العالم غير الأوروبي؟

نعتقد ان الملاحظات التي وضعها غارودي حول ماركسية القرن التاسع عشر غير كافية في هذا المجال وربما لا تتناسب مع أوضاع البلدان المختلفة في نماذجها وتاريخها وتطورها عن البلدان الأوروبية.

فغارودي في النهاية أوروبي وملاحظاته أوروبية.

ورغم ذلك تبقى هناك مسألة وهي كيف رأت الماركسية التقليدية تأثير الدور السياسي في المجتمع، أو تأثير الدولة في علاقات المجتمع؟ وما هي الزاوية التي رأت فيها هذا التأثير؟ وما هي التوقعات التي توصلت اليها في هذا الصدد؟

ينبغي التأكيد في بادىء الأمر على انه من الصعب حصر عملية نشوء وارتقاء الدولة في النظرية الماركسية نظراً لتشعب الكتابات التي سجلت في فترات زمنية متقطعة أدت الى نوع من التفاوت في تعريف مسألة الدولة وتحديد وظيفتها ودورها.

وتزداد الصعوبة عندما نجد انها في حالات معينة غلبت الدور السياسي على الاقتصادي وفي حالات أخرى غلبت الدور الاقتصادي على السياسي.

ونجد أيضاً ان هناك أفكاراً لوظيفة ثالثة للدولة في مراحل معينة وفي مراحل أخرى تعترف الماركسية بدور الدولة الخاص وتأثيرها على علاقات العمل وتدخلها في شؤون المجتمع.

وأدى هذا التفاوت في فهم مسألة الدولة الى تعقد ملاحقة

الأساسي في النظرية الماركسية التي يبدو انهاكانت في مراحلها الأولى غير حاسمة في تحديد الاولوية بين الوجه الاقتصادي أو السياسي، حيث نرى هذا التفاوت الظاهر يرمي بثقله في كل زاوية من زوايا طريقة التحليل الماركسية وتناولها لموضوعة الدولة.

ولكن يبدو انه عندما بلور مورغان أبحاثه وكتاباته حول القبائل والعشائر الهندية أخذ الاتجاه الاقتصادي يتغلب في الماركسية على حساب الاتجاه السياسي. وبرز هذا الأمر أكثر ما يكون في كتاب انغلز «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة».

وعند العودة الى ذلك الكتاب الهام نجد الكثير من المفارقات بين الوقائع التي يسردها لتبيان عملية ظهور الدولة وبين الخلاصات النظرية التي ينتهي اليها.

فالوقائع التي اعتمدها في شرح وتفسير نشوء الدولة من خلال النماذج الثلاثة (أثينا وروما والجرمان) تؤكد دون جدال على أهمية الدور السياسي في بلورة مفهوم الدولة وتطورها كنظام اقتصادي ـ اجتماعي متكامل على الأرض.

بينما في خلاصاته النظرية يعيد انتاج الصورة السياسية على قياس التحولات الاقتصادية، فيقوم بتغليب العوامل الاقتصادية على الدوافع السياسية.

وتظهر هذه المفارقة في العديد من النصوص حيث يبين لنا انه يغلب السياسي على الاقتصادي في تحليله لنهوض وارتقاء الدولة (كنظام وقوة تدخل في المجتمع) ثم يستوعب تلك النصوص باعادة ادراجها في اطاروسياق منهجه العام القائم على تغليب الاقتصادي على حساب السياسي.

وعند معالجته لظاهرة السياسي والاقتصادي وتأثيرهما على علاقات العمل وعلى المواقع الاجتماعية نلحظ أن انغلز يقدم تارة الوظيفة الاجتماعية على السيطرة السياسية وطوراً يقدم السيطرة السياسية على الوظيفة الاجتماعية.

أي ان السياسي يسبق مرة الاقتصادي وفي مرة أخرى يسبق الاقتصادي السياسي. ومرة يرى أن التحول الاقتصادي ليس شرطاً للتحول السياسي ومرة أخرى يرى أن السيطرة السياسية لم توجد الا حين تقوم بأعباء وظائفها الاجتماعية.

فعندما وصف انغلز مراحل تقدم البورجوازية الصناعية وعدم تأثيرها على البنية السياسية قال «بيد ان هذه الثورة الجبارة في شروط حياة المجتمع الاقتصادية لم يعقبها على أية حال أي تبدل موافق فوري في بنيته السياسية. لقد ظل هذا النظام السياسي اقطاعياً، في حين كان المجتمع يتحول الى البورجوازية أكثر فأكثر»[٢٩].

وفي مكان آخر يؤكد العكس فيقول «ان ممارسة احدى الوظائف الاجتماعية قد كانت في كل مكان أساس السيطرة السياسية، ومن بعد ان السيطرة السياسية لم توجد في أية فترة زمنية الا حين كانت تقوم بأعباء وظائفها الاجتماعية»[٣٠].

وتتجلى هذه المفارقة أكثر ما يكون في معاينته لنشوء الدولة في أوروبا من خلال النماذج الثلاثة، فيظهر السياسي انه يتحكم بالاقتصادي من خلال سرد الوقائع ولكنه يعاكس الأمر فيعود لتأكيد الأساس الاقتصادي لظهور السياسي.

وفي تحليله لنشوء الدولة اليونانية (أثينا)، التي يرى فيها أكمل مثال على صحة تحليله، نكتشف السياق المنهجي التاريخي التالي:

يعتقد انغلز أن الدولة قامت على أساس انهيار النظام العشائري. هذا النظام الذي لم يعرف العبودية، لأنه لم يعرف النقد والديون والفوائد، ويستنتج أن في تغلغل الاقتصاد النقدي تبدأ عملية انهيار النظام العشائري الذي لا يتوافق نمطه مع نظام النقد والتبادل.

ويرى انغلز تنظيم القبائل وفق « النموذج الاثيني » ان العشيرة هي أصغر وحدة اقتصادية في ذلك المجتمع. ومن نظام العشيرة تنشأ « الفراترية » التي هي عبارة عن تكتل عشائري. ومن التكتل العشائري تنهض القبيلة، والقبائل بدورها تنسج اتحاداً خاصاً بها.

ويتألف الاتحاد من مجلس عام يضم كل القبائل التي يتكون منها. وتم ادارة اتحاد القبائل من هذا المجلس الذي هو بمثابة الهيئة الدائمة للسلطة.

الى جانب المجلس هناك الجمعية الشعبية التي تتمثل فيها سلطة اتحاد القبائل الى جانب العشائر التي تؤلف كل مجموعة منها قبيلة مستقلة عن الأخرى.

وعلى رأس الجمعية الشعبية وهيئة المجلس رئيس عسكري له صلاحياته المطلقة ويدعى في أثينا باسم باسيليوس.

ومن هذا التنظيم العشائري ـ القبلي تتأسس الدولة، حيث يرى انغلز ان ولادتها تمر بمراحل تاريخية متعددة، تبدأ انطلاقاً من تأسيس « ادارة مركزية » التي هي التعبير السياسي عن عملية « الدمج » بين القبائل ومن خلال « الدمج » المركزي يتم توحيد القبائل في شعب واحد ومرجع اداري مركزي واحد.

وعلى ضوء هذا التوحد السياسي والشعبي تبدأ عملية فرز من نوع جديد تقوم على أساس طبقي ـ اجتماعي وليس حسب الانتماءات

العشائرية والقبلية.

ويتم تصنيف الشعب من خلال عملية تطورية معقدة الى طبقات ثلاث وتحصر الوظائف بالنبلاء وفق تمثيل نسبي لكل العشائر، لتنمو بعدها فئة سياسية مميزة نتيجة تحول النبلاء الى طبقة ذات امتيازات خاصة... حيث يشكل هذا التمييز بداية حلول التصنيف الطبقي مكان التقسيم القبلي والعشائري السابق.

ويرى انغلز ان عهد العشائر لم يزل بسرعة لحظة نشوء الدولة في أثينا بل استمر الى فترة طويلة في مؤسساتها حتى اندثر تدريجياً.

وحتى تتم عملية اندثار عهد العشائر كان لا بد من عدة ثورات سياسية أدخلت سلسلة تعديلات تنظيمية على الهيئات الاتحادية القبلية والعشائرية أبرزها «ثورة سولون» التي جمعت بين التنظيم العشائري القديم (تمثيل قبلي في المجالس) والتنظيم الطبقي الحديث (تمثيل حسب الملكيات العقارية). ثم كانت (ثورة كليستين) التي جمعت بين التقسيم الحديث (تمثيل طبقي حسب الملكيات العقارية) والتوزع الجغرافي للقبائل والقوى الاجتماعية.

ويعتقد انغلز ان سبب كل هذه التحولات الداخلية والثورات السياسية هو دخول «الملكية الخاصة» كعنصر هام في نظام الحكم القبلي ـ العشائري الذي لم يكن قد تعرف عليها بعد.

ويأخذ انغلز «الملكية الخاصة» كمدخل لتفسير التحولات السياسية على أساس اقتصادي. فيعتبر ان الملكية ولدت الحاجة الى النقد، والنقد ولد الحاجة للديون والديون أدت الى الفوائد، والأخيرة سببت في انهيار صغار الفلاحين من جهة، وفي تحول طبقة نبلاء النقد الى طبقة نبلاء الأرض من جهة أخرى... ومع عملية التحول

والانهيار هذه كان نشوء الارستقراطية.

أما لماذا يرى انغلز في « التنظيم العشائري » مرحلة ما قبل نشوء الدولة، ويرى في « النظام الطبقي » مرحلة نشوء الدولة؟ فهذا لا يجيب عنه الا عند محاولته تبرير قناعته ان الملكية الخاصة هي أساس الدولة، والدولة لم تولد الا على أساس الانقسام الطبقي الذي ولّدته الملكية الخاصة.

ولكن انغلز يرى في حالات أخرى ان أول انقسام طبقي حقيقي بين العشائر والقبائل كان بسبب الحروب بينها، بعد أن أخذت كل قبيلة (أو اتحاد قبلي) تستفيد من الأسرى لديها فتقوم بتشغيلهم بالأرض وغيرها من المهن بينما كانت في السابق تستفيد منهم لتوسيع قاعدة العشيرة أو القبيلة في اطار علاقات الحسب والنسب.

وبكلام آخر ان انغلز كان في حالات معينة يغلب العامل الخارجي (الحروب) باعتباره السبب في تأسيس دوافع التمييز وثم الانقسام، وفي حالات أخرى يغلب العامل الداخلي « الملكية الخاصة والتحولات الاقتصادية » باعتباره السبب في ولادة الحاجة نحو التمييز والتقسيم الطبقيين.

أما لماذا « التنظيم العشائري » ليس دولة؟ فهذا لا يجيب عنه انغلز لاعتقاده أن الدولة لا تقوم ولا تنهض الا على أساس « النظام الطبقي ».

ورغم اعتراف انغلز بحسنات التنظيم العشائري وعفويته وبراءته وسيئات النظام الطبقي (نشوء الدولة) وسلبياته فإنه بقي متمسكاً برأيه في ان الدولة لم توجد قبل انقسام المجتمع الى طبقات.

وبقي رأي انغلز وغيره هو السائد الى أن أكدت الدراسات

والمكتشفات الحديثة التي جرت في السنوات الأخيرة حول حضارات الهنود في القارة الأميركية على ان حياة هؤلاء القبائل لم تكن همجية ولا بربرية بل دلت كل الوثائق والاثارات على عظمة حضارة هذه « التنظيمات العشائرية ».

وتتجه الآن بعض القراءات المعاصرة لتلك الدراسات والمكتشفات الحديثة الى تحديد مواصفات تلك « التنظيمات العشائرية » وبات البعض يشبّه تلك التنظيمات بأنها نوع من « الدولة الخفية » التي ان دلت على شيء فإنها تدل على مستوى الرقي والشفافية السياسية في السيطرة والحكم وادارة دفة السلطة.

فالدولة في « التنظيم العشائري » أو القبلي كانت موجودة في الخفاء وتحكم من وراء ستار من العلاقات المتساوية والمتوازنة والشفافة الى درجة الحساسية وقد استمرت تحافظ على نقائها وصفائها الى أن جاءت « الحضارة الأوروبية » ودمرتها أو ضربتها.

أما الدولة التي يصفها انغلز بأقذع الأوصاف ويشتم لحظة ولادتها، فإنها دون شك تلك الدولة الفجة التي حدد مواصفات ولادتها في اطار تحليله لنموذج التطور الأوروبي في اشكاله الثلاثة: أثينا، روما، والجرمان، (راجع وصف انغلز لعملية نشوء الدولة).

ويصف انغلز عملية نشوء الدولة من خلال نموذج تنظيم القبائل وادارتها ومراحل ولادة الدولة في روما وفق الطريقة التالية: يبدأ رأس الهرم المقلوب في النموذج الروماني بالعشيرة أيضاً وبعدها تأتي « الفراترية »، وهي حلقة وسيطة مؤلفة من عشر عشائر تسمى في روما « كوريا » أو الكوريات. وكل عشر كوريات (فراترية)، وهي تتمتع بصلاحيات أوسع من أثينا، تشكل قبيلة. وكل ثلاث قبائل يتشكل

منها اتحاد قبلي. وعلى رأس كل قبيلة قائد عسكري. وكل ثلاث قبائل يتربع على رأسها الكاهن الأكبر الذي يحوز على شرف القيادة العسكرية الى جانب مهماته الأخرى.

هذا من ناحية التنظيم، أما من ناحية الادارة فإن القبائل تملك مجلساً للشيوخ (السينات) الذي يصرف الشؤون العامة ويتألف غالباً من ٣٠٠ ممثل لـ ٣٠٠ عشيرة. ومع الأيام أدى ذلك الى نشوء أول ارستقراطية عشيرية في روما.

بعد مجلس الشيوخ تأتي الجمعية الشعبية (جمعية الكوريات) ثم يأتي القائد العسكري والكاهن الأكبر الذي يتمتع بصلاحيات مطلقة ويسمى « ركس ».

أما ولادة الدولة حسب رأي انغلز فإنها قد تمت نتيجة اندماج أو دمج جمعية الكوريات بالعبيد أو المهاجرين من الريف تحت قبة جمعية شعبية جديدة. وأدت عملية الدمج الى نشوء نوع من التصنيف الجديد للشعب يقوم على أساس حيازة ملكية الأرض بعد أن كان التصنيف يخضع للتقسيمات القبلية والعشائرية.

وقسم الشعب الى ست طبقات وتم توزيع المناصب وفق التسلسل النسبي العشيري والطبقي الى سرايا. فنشأ بذلك أول تنظيم ديمقراطي عسكري. وعلى اساس هذا التصنيف الطبقي الجديد تمّ انتخاب قنصلين أو قائدين عسكريين يملكان الصلاحيات نفسها ولكن بعد أن ضرب « التنظيم العشائري » وقسّم الشعب الى خواص « الخاصة » وعوام « العامة ».

ويرى انغلز ان نقل التمثيل القبلي القديم الى مستوى اقليمي جغرافي ـ مهني أدى الى انحطاط التأثير العشائري والكوريات لمصلحة

الترتيبات الجديدة.

ويلاحظ ان وظائف العشيرة الرومانية مشابهة لـوظـائـف العشيرة الايروكية مع فوارق نسبية، كما انه يلاحظ ان عملية انهيار النظام العشائري في روما كانت غامضة على عكس انهيار النظام نفسه في أثينا.

ولكنه لم يلاحظ ان أساس انهيار التنظيم العشيري في روما كان نتاج صراع خارجي بينما في أثينا فقد كان نتاج تعديلات قانونية سياسية فوقية. وان السبب هذا هو الذي كان وراء غموض انهيار الأولى ووضوح انهيار الثانية.

وتؤكد هذه النقطة مسألة حساسة وهي ان تدمير العلاقات العشائرية بقوة الخارج سبق بكثير عملية التدمير الداخلية التي تحدث انغلز عنها كثيراً.

أما النموذج الجرماني فيصفه انغلز على النحو التالي:

يقوم التنظيم العشيري الجرماني على « وحدة العشائر » وهي وحدة جماعات عرقية عشيرية تربط بينها صلة القربى أشبه بالأسباط (سبط) وعلى رأس كل وحدة عشيرية شيخ يتولى الزعامة. ومن وحدة العشائر تتألف القبيلة (كلان) التي على رأسها يقوم الملك. ومن اتحاد القبائل ينتخب الملك الأعظم أو القيصر الذي هو بمثابة الزعيم العسكري الى جانب مهماته وصلاحياته الأخرى.

هذا على المستوى التنظيمي أما على مستوى ادارة القبائل. فهناك الجمعية الشعبية، وعلى رأسها يكون الزعيم أو الملك الذي يتخذ القرارات بالتشاور مع الجمعية. وتملك الجمعية أيضاً صلاحيات محكمة للفصل بالقضايا عن طريق الأكثرية مع شيوخ القبائل.

والى جانب الجمعية هناك الزعيم العسكري الذي تجتمع حوله جماعة

خاصة بـه يـوزع عليهـم الدرجـات والمراتـب. وقـد أدت الحروب والهجرات في ما بعد الى تسهيـل نشـوء السلطـة الملكيـة حـول الحاكم العسكري وجماعته.

ويصف انغلز النظام العشائري الجرماني بأنه نظام شاب وحيوي نهض ونجح ضـد النظـام الرومـاني الهرم. ويعتقـد ان ولادة الدولـة الجرمانية وبعثها الروح العسكرية الشابة أسهمت بعد أجيال في تأسيس روح عصر القومية الحديثة.

ولكن انغلز نسي في معرض مدحه لنظام الفرنجة ودولة الجرمان (خاصة شارلمان) ان هذه الدولة العسكرية الشابة لم تؤسس روح عصر القومية الحديثة فقط بل أسست روح الحماس لاندفاعة أوروبا نحو الحروب الصليبية المدمرة ضد الشرق الاسلامي.

وتقديرنا ان هذا التجاهل يعود لأمر من أمرين أو للأمرين معاً.

الأول: انه لا يريد ان يتطرق لموضوع خطير وحساس في أوروبا كموضوع الحروب الصليبية التي تمس المقدسات وتطال المحرمات. وهو في هذه الحالة اما موافق عليها أو معارض لها. والجواب مجهول عندنا.

الثاني: انه لا يريد التوسـع في الموضـوع لأنـه يعـدل الكثير مـن المنهجية الماركسية في تحليل الحروب أو في نشوء الدولة المركزية أو في تفسير التطور الاقتصادي في أوروبا.

فالروح العسكرية الجرمانية التي يتحدث عنها انغلز باعجاب مبالغ فيه عادت بعد فترة تعدت الـ ٢٠٠ سنة واندمجت بالكنيسة فولدت نزعة دينية وثنية عدوانية تجاه الأجنبي والغريب، عبرت عن نفسها في تنظيم موجات عسكرية لنهب الشرق الاسلامي والسيطرة عليه تارة

باسم المسيحية وطوراً باسم تحرير الأراضي المقدسة من المسلمين.
(راجع كتاب الدكتور حسن الضيقة «تجربة الكتابة التاريخية» الصادر عن معهد الإنماء العربي في بيروت والذي أسهب في شرح هذه المسألة).

وهذه «الموجات البشرية الأوروبية» التي هاجمت الشرق الاسلامي من كل الجهات واستمرت لأكثر من ٢٠٠ سنة أيضاً، انشأت نوعاً من التراكم الأولي في الاقتصاد الأوروبي ساهم في نهوض عدة مراكز تجارية (مدن) بحرية وبرية، كما أفرزت أول مركزية شديدة جذبت القبائل الى دائرة سلطاتها واعادة دمجها تحت قبة تراتب علاقاتها الاجتماعية.

ومن الطبيعي أن لا تناسب هذه الحالات التي كونتها الموجات البشرية المتعاقبة من أوروبا ضد الشرق الاسلامي منهج التحليل الماركسي، الذي لاحظ بعض الأحيان تأثير التزايد السكاني والتكاثر البشري على التحولات الداخلية والحروب الخارجية، ولكنه لم يدرجها كعوامل رئيسية في التفسير الاقتصادي (ملكية خاصة وطبقات) للتطور التاريخي. فالاقرار بالعوامل الخارجية كأساس لتطور الاقتصاد الأوروبي لا ينسجم كثيراً مع قناعات التحليل الماركسي.

لنحاول الآن أن نلخص شروط قيام النظام العشائري وشروط انهياره وتحوله الى دولة حسب سياق التحليل الماركسي العام بعد أن استعرضنا بسرعة الوقائع التي يستند عليها انغلز لتبرير منهجيته من خلال النماذج الأوروبية الثلاثة.

تبين لنا من خلال السرد السابق ان الشرط الأول لقيام نظام العشيرة هو «أن يعيش أعضاء عشيرة واحدة أو حتى قبيلة واحدة معاً

في أرض واحدة. أن يسكنوها وحدهم بوجه الحصر ». والشرط الثاني هو انه « لم يعد بمقدور أعضاء العشيرة ان يجتمعوا لبحث شؤونهم المشتركة ». والشرط الثالث: هو محاولة « تأمين الوحدات العشيرية لحاجات ومصالح العشيرة التي تتكيف مع أغراضها ». والشرط الرابع هو«قيام الهيئات الادارية القديمة المكونة من العشيرة واتحاد القبائل». والشرط الخامس«هو وجود قرابة الدم ومواقع انتاجية متقاربة».أما الشرط السادس والأخيرفهو«قيام ديمقراطية عفوية وبدائية».

هذا بالنسبة لتكون النظام العشيري، اما تحوله الى نظام آخر فله شروط مختلفة.

فالشرط الأول لبداية تحول نظام العشيرة هـو تخالـط « القبـائـل والعشائر . وكل مكان كان فيهالعبيد والمتمتعون بالحماية والأجـانـب يعيشون بين الأحرار ». والشرط الثـاني هـو تحول الاجتماعـات « إلى عادات طقسية ودينية مجردة عن المصالح المباشرة ». والشرط الثالث هو نشوء « حاجات ومصالح جديدة مضادة للنظام العشيري في جميع الميادين ». والشرط الرابع هو انبثاق « هيئات جديدة خارج النظام العشائري لتمثيل الأجانب عدا مختلف العشائر والفراتريات والقبائل» والشرط الخامس هو انقســام العشيرة الى « أغنيـاء وفقـراء ودخـول جمهرة من السكان الجدد ». أما الشرط السادس والأخير فهو قيام « هيئات مغلقة أو منفصلة ذات امتيازات ».

بعد هذا التحـول التـاريخي في بنيـة نظـام العشيرة تبـدأ الدولـة بالظهور . وعلائم ولادة الدولة وسيادتها تبرز ، برأي انغلز ، من خلال السمات التالية:

أولاً، تقسيم رعاياها (الدولة) بموجب تقسيم الأراضي. أي أن

يحل التقسيم الاقليمي والجغرافي والمهني مكان التقسيم القبلي والعشائري.

ثانياً، تأسيس السلطة العامة التي لا تنسجم مع مفهوم القوة المسلحة الطبيعية والعفوية (المحارب والصياد) فتحل مكانها القوات المسلحة المنظمة (الجيش، الدرك... الخ).

ثالثاً، تمويل السلطة العامة يحتاج الى ضرائب على المواطنين (الضرائب لم تكن موجودة في النظام العشائري).

رابعاً، سن القوانين والشرائع المكتوبة لفرض هيئة السلطان وهيبته (شيخ العشيرة تنبثق سلطته من داخل علاقات القبيلة ولم يكن بحاجة الى قوانين مكتوبة من فوق لتبرير سلطته).

خامساً، الطبقة الأقوى والسائدة اقتصادياً تصبح عن طريق الدولة الطبقة السائدة سياسياً فتكتسب وسائل جديدة لقمع الطبقات المظلومة أو استثمارها.

سادساً، عندما تصل الصراعات الطبقية الى حالة من التوازن تأخذ الدولة موقع الاستقلال حيال الطبقتين. أي انها تظهر بمظهر الوسيط بينهما.

سابعاً، تتحول الدولة الى منظمة الطبقة المالكة لأجل حمايتها من الطبقة غير المالكة.

ثامناً، تسيطر ديكتاتورية الطبقة المالكة مباشرة على الدولة بواسطة حق الانتخاب العام (الديمقراطية).

هذا من الناحية السياسية، أما الناحية الاقتصادية، التي يراها انغلز، ويرى انها أساس كل تحول سياسي في المجتمع العشيري وثم في مجتمع الدولة، فإن لها كما يبدو قوانينها الخاصة.

ويمكن تلخيص هذا التصور التاريخي التسلسلي وفق القوانين

الاقتصادية التالية:

يعتقد انغلز انه « لا يمكن أن يحدث انقسام القبيلة أو العشيرة الى طبقات مختلفة »[٣١]. ولكنه يعتقد في الوقت نفسه ان أول تقسيم اجتماعي كبير للعمل كان انفصال « قبائل الرعاة عن بقية البرابرة »[٣٢]. هذا الانقسام الاجتماعي بين القبائل والعشائر ولّد الحاجة للتبادل، وبذلك نشأ اقتصاد التبادل للمرة الأولى بعد أن كانت العشيرة تعتمد على الاقتصاد الطبيعي.

ومع ولادة اقتصاد التبادل الداخلي والخارجي، بدأ التوسع في فروع الانتاج فظهرت أعمال البستنة وبدأ انتاج الحبوب بقصد العلف للحيوان ثم بدأ انتاجه للانسان. وفي هذه المرحلة ظهرت الصناعة اليدوية.

ونمو فروع الانتاج أملى الحاجة الى قوة عمل اضافية فبدأت الحروب القبلية وأخذت العشائر تستخدم الأسرى في أشغالها لزيادة وتيرة الانتاج.

وهكذا أدى أول تقسيم اجتماعي كبير للعمل الى ظهور أول انقسام طبقي كبير في المجتمع البدائي حيث انقسم الى طبقتين « الأسياد والعبيد »[٣٣].

ويعتقد انغلز أيضاً إن انتقال السلطة من المرأة الى الرجل أحدث « ثغرة في النظام العشيري »[٣٤] وبرأيه ان سبب هذا الانتقال يعود الى عوامل اقتصادية منها « انتقال الانسان من الاعتماد على الصيد والحرب الى الاعتماد على الرعاة والماشية »[٣٥].

أما ثاني تقسيم كبير للعمل فكان « انفصال الحرفة عن الزراعة »[٣٦]. وانقسام الانتاج الى حرفة وزراعة أدى بدوره الى ظهور

« الانتاج البضاعي »[٣٧].

وشكل الانتاج البضاعي مدخلاً لذلك التقسيم الجديد للعمل الذي أسس بدوره انقسام المجتمع الجديد و« نشوء العبودية كجوهر للنظام الاجتماعي »[٣٨].

وبدأت الأراضي مع المرحلة الجديدة بالانتقال من الملكية المشاعية القبلية الى الملكية الخاصة. وترافق انتقال الأراضي الى الملكية الخاصة مع انتقال العائلة الى احادية الزواج. وهكذا أصبحت العائلة الفردية هي « الوحدة الاقتصادية في المجتمع »[٣٩] بعد أن كانت العشيرة هي أصغر وحدة اقتصادية في المجتمع.

ونتيجة هذه التحولات الاقتصادية أخذت « دولة » المجتمع العشائري بالتفسخ من خلال تطور هيئاتها واداراتها، خاصة بعد أن عززت « حروب النهب » العشائرية والقبلية « سلطة القائد العسكري الأعلى »[٤٠].

ويقسّم انغلز مراحل تطور المجتمع العشائري الذي يصفه بالبربرية، الى قسمين: الطور الأدنى من البربرية والطور الأعلى من البربرية. ويرى ان طبقة التجار نشأت كوسيط بين المنتجين للمرة الأولى في مرحلة « الطور الأعلى من البربرية »[٤١]. ومع بروز دور خاص لطبقة التجار ظهر النقد[٤٢]. ومع ظهور النقد والوسطاء ظهرت الفائدة والمعاملات الربوية (الربا)[٤٣]. وعلى أثرها ظهرت « الثروة العقارية » حيث تحولت الأرض الى بضاعة تباع وتشترى. وأدت هذه المعاملات الى نشوء ما يسمى ظاهرة « رهن العقارات »[٤٤].

ويرى انغلز ان النقود تم اختراعها في آن واحد مع الملكية الخاصة للأرض[٤٥]. والملكية الخاصة كانت الأساس الأول لنشوء الطبقات

على قاعدة تقسيمات العمل الأولى التي عرفها المجتمع البدائي.

كل هذه التحولات غيرت التركيب الداخلي للنظام العشائري، وشكلت الأساس المادي لقيام هيئات سياسية ضد هيئات العشيرة(٤٦). ومن هذه الهيئات انبثقت الدولة وحلت مكان العشيرة(٤٧) وحل الانتماء الى الأرض مكان الانتماء الى العشيرة أو القبيلة. وتقسيم الأراضي اقليمياً وجغرافياً أدى الى بلورة مفهوم المواطن والمواطنية(٤٨).

ويحدد انغلز دور الدولة بالقول: «إن قوة الوصل في المجتمع المتحضر انما هي الدولة التي هي في جميع المراحل النموذجية دولة الطبقة السائدة وحدها دون غيرها، والتي تبقى في جميع الأحوال، من حيث جوهر الأمر، آلة لقمع الطبقة المستثمرة، المظلومة»(٤٩).

ويرى انغلز «ان قوة الوصل في المجتمع المتحضر» قد حققت أموراً «كان المجتمع العشيري القديم عاجزاً كلياً عن القيام بها»(٥٠). ولكنه يضيف «ولكنها حققتها بتحريك أحط غرائز الناس وشهواتهم، وانمائها بما فيه ضرر مؤهلاتهم الأخرى»(٥١). ويعتبر «ان الجشع السافل كان القوة المحركة للحضارة منذ أول يومها حتى الآن»(٥٢). والجشع هو الركض وراء الثروة. «ثروة هذا الفرد الحقير المنفرد»(٥٣)، لا ثروة المجتمع.

ويخلص انغلز على ضوء هذا التحليل الاقتصادي لتطور المجتمعات البشرية من المشاعية البدائية الى الحضارة (ملكية خاصة، طبقات، ونشوء الدولة) الى نتيجة مفادها وهي «ان استثمار طبقة لطبقة أخرى هو أساس الحضارة»(٥٤). حيث يوجد التناقض الدائم بين التقدم في الانتاج وبين التأخر في أوضاع الطبقة المظلومة التي تشكل «الأغلبية الهائلة» في المجتمع المتحضر(٥٥).

والسؤال هنا، وقبل بقية الأسئلة، هو: هل حقاً ان أساس الحضارة هو «استثمار طبقة لطبقة»؟ وهل حقاً ان التقدم في الانتاج يقابله ازدياد فقر الطبقة المظلومة على امتداد المراحل التاريخية؟

ويفهم من أجوبة انغلز عدة أمور تبدأ بالتعميم الذي يفرضه على مختلف مجتمعات العالم من خلال قراءته الاقتصادية الخاصة لثلاثة نماذج أوروبية. وتنتهي بالافتراض ان قانون الحضارة الأوروبي (استثمار طبقة لطبقة) هو القانون العام الذي يجب أن تمر تحته شعوب العالم.

ويقوم هذا الافتراض على قاعدة التناقض بين تقدم الانتاج من جهة وتخلف العلاقات التي تؤدي الى مزيد من الافقار والظلم من جهة أخرى.

ولكن التاريخ الأوروبي الذي وسع اطار استثماراته الى خارج القارة الأوروبية وأخذ ينهب ثروات الشعوب التي لم تتطور وفق القوانين الأوروبية (اذا افترضنا أصلاً ان تحليلات وتفسيرات انغلز عنها صحيحة) سرعان ما أبطل مفعول التفسير الماركسي للتطور التاريخي.

اذ من خلال عمليات الاستثمار والنهب التي قامت بها أوروبا، والتي أيدها كل من ماركس وانغلز في ذلك خاصة في بداية الفتوحات الاستعمارية لشعوب الشرق، نهضت معادلات جديدة عاكست الى حد كبير ما ذهب اليه انغلز (وماركس معه) في شروحاتهما حول قانون الافقار والمعدل الميلي للانتاج.

وبدلاً من أن تكون كل خطوة الى الأمام على مستوى الانتاج تقابلها خطوة الى الوراء على مستوى فقر الطبقات المظلومة حصل العكس تماماً. اذ مع كل خطوة كانت تخطوها أوروبا في تقدم انتاجها واستثمارها كانت الطبقات المظلومة تتقدم مليمتراً أو سنتيمتراً الى

الأمام مقابل تدهور الشعوب غير الأوروبية أمتاراً وأميالاً الى الوراء.

هذه المفارقة التقطها كما أسلفنا سابقاً روجيه غارودي في كتاباته في أواخر الستينات ومطالع السبعينات... وكان الرد الماركسي الرسمي عليه: اتهامه «بالتحريفية المعاصرة».

نعود قليلاً الى السرد الذي لخصناه من خلال قراءتنا لكتاب انغلز الهام «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة»، والذي قلنا إنه يشكل أحد أهم مصادر الماركسية الكلاسيكية لبحث مسألة الدولة.

يتبين لنا من هذه القراءة ان هناك خلافاً جوهرياً في الماركسية في نسبة تحليل مسألة الدولة وفي الوقت نفسه في التقاط العناصر المكونة لها.

ويظهر هذا الاختلاف في تحليل مسألة تفسخ النظام العشائري، فنراه حائراً في تحديد الأولويات وتوضيح صورة ذلك «المجتمع البدائي».

وكنا قد لاحظنا ان انغلز يرد هذا التفسخ لعدة عوامل دون أن يحسم موقفه منها، فهو يرى مرة أن التفسخ قد نتج عن قوة خارجية، ومرة عن ازدياد النمو السكاني وعجز امكانات الأرض عن سد حاجة هذا النمو، ومرة عن نشوب حروب عشائرية وقبلية لسد حاجات المجتمع أو لتنفيس التفوق السكاني الزائد على امكانات الأرض، ومرة لتطورات اقتصادية داخلية كظهور الملكية الخاصة والطبقات والنقد والربا والعقارات واقتصاد التبادل والانتاج البضاعي وغيرها، ومرة لاكتشافات جغرافية أو معدنية أو لحصول كوارث طبيعية أو مرضية أو وقوع صدفة (تشكل لحظة معينة في التاريخ) تحدث تحولات جذرية غير محسوبة في قوانين المجتمع.

كل هذه العناصر مجتمعة نراها في تحليل انغلز لمسألة نشوء الدولة. ولكنه في النهاية يغلب الأساس الاقتصادي عليها جميعاً حيث يعتبره المحرك أو المفصل الذي نما على أنقاض المجتمع العشيري، والذي منه نهضت الدولة وقامت تاريخياً.

ولكن هل بالفعل ان العوامل الاقتصادية الداخلية هي التي ساعدت على تدمير المجتمع العشيري أم ان الدوافع السياسية هي التي شكلت اللحظة التاريخية لتحول هذا المجتمع؟

لا تزال هذه النقطة مصدر خلاف بين علماء الاجتماع في أوروبا. فالبعض منهم يغلب السياسي على الاقتصادي ويرى ان التحولات حصلت نتاج تغييرات فوقية في هيئات العشيرة وثم في هيئات الدولة بينما البعض الآخر لا يزال حتى الآن يتصور ان هناك تحولات اقتصادية سبقت التغييرات السياسية وأدت الى حصول التغييرات في بنيان العشيرة وثم في بنية المجتمعات الأوروبية.

واذا كان الخلاف لا يزال ساري المفعول حول تفسير وتحليل تطور ونهوض الدولة في أوروبا، فإن الخلافات حول مسألة الدولة في المجتمعات غير الأوروبية لا تزال تحتل الموقع الأول بين المناهج الأوروبية، حيث يتبين لنا ان هناك اتجاهات عنصرية في تقييم مجتمع العشيرة ومسألة انبثاق الدولة منه تقابلها اتجاهات مضادة ترفض هذا النوع من التعسف في تقييم مجتمع العشيرة وظاهرة الدولة فيه.

وأدت الخلافات هذه الى ظهور عدة مدارس وانشقاقات في المناهج الأوروبية، الى درجة اننا نرى عدة اتجاهات في معسكر واحد، وعدة آراء في جبهة واحدة. فالبعض يذهب الى وصف المجتمعات العشيرية خارج أوروبا بالبربرية، والبعض ينعتها بالتخلف،

والبعض الآخر يرى العكس، ويؤكد على حضارية المجتمعات العشيرية غير الأوروبية.

وبقي الاتجاه الغالب على كل هذه التحليلات هو الاتجاه «الاستشراقي» من جهة، والاتجاهات العنصرية والعرقية من جهة اخرى... إلى أن ظهرت الاكتشافات المعاصرة وأخذت تؤكد على حضارية المجتمعات العشيرية غير الأوروبية.

والسؤال أين تقع الماركسية بالنسبة الى هذا الموضوع؟ وما هو دورها في تعزيز هذا الاتجاه أو تبرير ذاك الاتجاه؟

عمليا لا يمكن وضع الماركسية خارج المناهج الأوروبية التي بررت «التفوق الرأسمالي» ووصفته بالحضارة، بينما وصفت المجتمعات غير الرأسمالية بالبربرية والتخلف.

فالماركسية عملياً لم تخرج عن دائرة المناهج الاستشراقية «وعقدة التفوق الأوروبي». فأوروبا بالنسبة اليها هي المركز والعالم هو الأطراف. وأوروبا هي المدينة والعالم هو الريف. وأوروبا هي الصناعة والعمال بينما العالم هو الاقطاع والفلاحون.

وقياسا على هذا التقسيم الاقتصادي للعالم بررت الماركسية في بداية الأمر «الفتوحات» الاستعمارية في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية. ثم ظهرت بعض الاشارات الماركسية التي استدركت الموضوع، بعد ظهور النتائج البشعة للفتوحات الأوروبية في العالم غير الأوروبي، الا ان منهج التقسيم الاقتصادي السابق بقي هو الطاغي على كل الاشارات والاستدراكات اللاحقة.

ونعتقد ان هذا المنحى الاستشراقي السلبي في الماركسية ليس مجرد خطأ سياسي ارتكبه ماركس أو انغلز في بداية كتاباتها حول موضوعة

الفتوحات الاستعمارية في آسيا والشرق، ولا بسبب عمل ماركس كصحافي في جريدة «الهيرالد تريبيون» الأميركية، واضطراره لتبرير الهمجية الأوروبية في احتلال القارات غير الأوروبية، بل المسألة تبدأ بالأساس في المنهج الذي صاغه كل من ماركس وانغلز والذي على قاعدته كانت ترى الماركسية مجمل التحولات والتطورات في أوروبا والعالم.

وهذا ما نستطيع تلمسه من خلال محاولات الماركسية، رصد تحولات المجتمعات غير الأوروبية قبل الاجتياح الاستعماري وبعده.

وما يهمنا الآن، ليس مناقشة المسألة الاستشراقية في المنهجية الماركسية وإنما نعتقد انه من الضرورة، لاستكمال شروط البحث، أخذ هذه الموضوعة بعين الاعتبار عند محاولة التعرض لمسألة الدولة في النظرية الماركسية. باعتبار ان هذه الموضوعة تلقي بعض الأضواء على الجوانب غير المرئية في كتابات ماركس وانغلز.

كنا قد ذكرنا سابقاً ان هناك تفاوتاً في المنهجية الماركسية في بعض جوانب تناولها لمسألة الدولة. وقد بلغ هذا التفاوت في بعض الحالات درجة التناقض بشكل يضيّع علينا كل عملية رصد لها، نظراً للفروقات الواسعة بين مستوى التحليل الاقتصادي وبين المستويات الأخرى التي تطرقت لها.

ويمكن القول ان هناك أكثر من خمس مفارقات في رؤية الماركسية لمسألة الدولة. تكفي لوحدها أن تلقي ظلالاً من الشك حول صحة التحليل الاقتصادي الذي غالى انغلز به كثيراً الى درجة تغليبه على كل محصلات جهوده وجهود مورغان في ادراك الجوانب الأخرى من هذه المسألة المعقدة.

وأول هذه المفارقات تلك التي تؤكد على أهمية القوى الخارجية في تدمير نظام العشيرة. فنقرأ في الصفحة ٣٧٥ «يبدأ كذلك هجوم الجرمان العسكري العام على طول خط الراين والحدود الرومانية المحصنة والدانوب، من بحر الشمال حتى البحر الأسود، وهذا دليل مباشر على تنامي عدد السكان أكثر فأكثر، وعلى سعيهم الى توسيع ممتلكاتهم»[٥٦]. أي ان انغلز يرى ان «نمو السكان» و«التوسع العسكري» هما العاملان الأساسيان في الحروب القبلية وليست العوامل الاقتصادية كما ذهب في تحليله المنهجي اللاحق.

ونقرأ أيضاً حول دور القوة الخارجية في تحويل نمط حياة العشائر خلال حقبة الرومان، فيقول في صفحة ٣٧٥ - ٣٧٦ «وفي كل مكان دمرت الادارة الرومانية ودمر الحق الروماني التنظيمات العشائرية القديمة، وبالتالي آخر بقايا النشاط المحلي والقومي المستقل. وكانت المواطنية الرومانية الحديثة العهد لا تعرض شيئاً بالمقابل. ولم تكن تعبر عن أي قومية؟ انما كانت فقط تعبيراً عن انعدام القومية»[٥٧].

وتؤكد المفارقة الثانية، على أهمية النمو السكاني في اشعال الحروب القبلية وتدمير النظام العشيري، حيث يبدأ انغلز بوصف تكوّن الدولة عند الجرمان بالفقرة التالية: «كان الجرمان، على حد قول تاقيطس، شعباً كثير العدد جداً»[٥٨] ويتابع في الصفحة التالية «وهذا رقم كبير بالنسبة لمجموعة من الشعوب البربرية، وهو رقم قليل جداً جداً بالنسبة لأوضاعنا (...) ولكن هذا العدد أبعد من أن يشمل جميع الجرمان الذين كانوا يعيشون في تلك المرحلة (...) وبعد اقامتها في جرمانيا، كان لا بد من أن ينمو عدد السكان بسرعة متزايدة أبداً، وان النجاحات المنوه بها أعلاه في ميدان تطور الانتاج من شأنها

وحدها أن تقدم البرهان على ذلك »[٥٩]. ونلاحظ من قراءة الفقرات المقتطفة من الصفحة ٣٧٤، ان انغلز يعطي أهمية استثنائية لحجم الكثافة السكانية في قوة شعب من الشعوب أو قبيلة من القبائل، الى درجة انه يعتبر ان النمو السكاني ناتج عن « الاقامة في جرمانيا » التي ساعدت طبيعتها على زيادة ذلك النمو الذي بدوره أعطى القوة العسكرية لبداية مرحلة الفتوحات الجرمانية.

أما المفارقة الثالثة، فهي تؤكد على أهمية الحروب العشائرية والقبيلية في دفع وتيرة الانتاج الى الأمام وفي الوقت نفسه في ادخال تعديلات على النظم العشيرية وتقسيم الأراضي. يقول أنغلز: « وبما ان عدد الفاتحين لم يكن كبيراً نسبياً، فقد ظلت مساحات شاسعة من الأراضي بدون تقسيم اما ملكاً للشعب بأسره واما ملكاً لمختلف القبائل والعشائر »[٦٠]. ويضيف في الصفحة نفسها « وعليه، اذا كانت صلة الدم في العشيرة قد فقدت شأنها بعد فترة وجيزة فذلك لأن هيئاتها قد انحطت وانحلت أيضاً سواء في القبائل أم في الشعب كله، نتيجة للفتوحات ». ويتابع في الصفحة ٣٨٢ فيقول: « ولهذا كان ينبغي لهيئات النظام العشائري أن تصبح هيئات للدولة، وذلك بسرعة كبيرة، تحت ضغط الظروف. والحال كان القائد العسكري هو الممثل المباشر للشعب الفاتح. وكانت حماية المنطقة المفتوحة من الخطر الخارجي والداخلي تتطلب تعزيز سلطته وهكذا آن الأوان لتحويل سلطة القائد العسكري إلى سلطة ملكية، وقد تحقق هذا التحويل »[٦١]. وهنا يتبين لنا أهمية الدور الذي يعطيه لمسألة الفتوحات في احداث التغييرات السياسية في بنية العشائر ومواقع القرار فيها فضلاً عن تأثيرها في عملية الدمج بين القبائل المختلفة الانتماءات

وتكوين حالة متميزة عن الحالة السابقة لها.

وقد دعم ماركس رأي انغلز في مسألة تأثير الفتوحات العسكرية على البنى السياسية والاقتصادية في البلد المفتوح، فيقول في كتابه «الايديولوجية الالمانية» ومن «الأمثلة أيضاً مثال الفتح، فالفاتحون يحملون شكل العلاقات الذي تطور فوق أرض أخرى الى البلد المفتوح جاهزاً»[٦٢].

وتتحدث المفارقة الرابعة عن دور وتأثير الاصلاحات السياسية الفوقية على بنية الاقتصادية التحتية، فيقول انغلز في الصفحة ٣٨٢ «وكان أول عمل قام به ملك الفرنج الذي تحول من مجرد قائد عسكري أعلى الى عاهل حقيقي، هو تحويل ملكية الشعب هذه الى ملكية الملك وسرقتها من الشعب ومنحها على سبيل الهدية أو الاقطاع الى أعضاء فصيلته»[٦٣]. أي ان الأساس التحتي قد تغير بمجرد ان اتخذ ملك الفرنج قراراً فوقياً بذلك.

أما في أثينا فقد حصلت ثورة سولون التي يقول عنها في الصفحة (٣٢٧ - ٣٢٨) «ان سولون (...) قد دشن سلسلة مما يسمى بالثورات السياسية، وفعل ذلك بالتدخل في ميدان علاقات الملكية»[٦٤]. ويظهر من هذا الكلام عن تجربتي الفرنجة وأثينا ان القرارات السياسية الفوقية التي تؤخذ اما بسبب حروب عسكرية أو ثورات اصلاحية لها تأثيرها في تغيير العلاقات الملكية أو في تعديل البنية الاقتصادية للمجتمع. وهذا يعزز الرأي الذي يؤكد على أن المسألة ليست مجرد قانون حتمي طبيعي يدفع التطورات خارج ارادة الانسان وقراراته، بل انها أيضاً تتأثر بتدخل الانسان ووعيه وقراراته السياسية والاصلاحية.

وتتحدث المفارقة الخامسة عن تأثيرات احتكاك الشعوب أو القبائل والعشائر ببعضها ودورها في عملية انحلال النظام العشائري، فيؤكد انغلز انه «بقدر ما كانت تستطيل اقامة العشيرة في قريتها وبقدر ما كان يتزايد تخالط الجرمان والرومانيين تدريجياً، بقدر ما كان طابع القرابة للصلة بين الناس يتراجع أمام الطابع الاقليمي. وقد انحلت العشيرة في المشاعة (المارك) التي كانت لا تزال تظهر فيها أحياناً كثيرة جداً آثار منشئها من علاقات القرابة بين أعضاء المشاعة. وبصورة غير ملحوظة تحول التنظيم العشائري الى تنظيم اقليمي (...)»[٦٥].

وهنا أيضاً نلاحظ ان الماركسية تقدم علاقات الصلات والجيرة الجغرافية على التأثيرات الأخرى، الى درجة انها تعتبرها السبب في تخالط الجرمان والرومانيين وانتقالها من علاقات القرابة الى علاقات المواطنية في اطار الاقليم المشترك.

الى جانب هذه المفارقات التي أقدم انغلز على سردها كوقائع تاريخية في عملية تطور الدولة وانهيار النظام العشيري، ذكر أيضاً الاكتشافات الجغرافية والكوارث الطبيعية ونمو القوى الاجتماعية وحصول تطورات اقتصادية وادارية بفعل تأثيرات خارجية لا داخلية.

ولكن رغم ذلك نرى التحليل الاقتصادي الماركسي الذي لا يتجاهل كل هذه الوقائع كمعلومات تاريخية، يدفعها الى الوراء لتسهيل عملية تغليب العوامل الاقتصادية على حساب الدوافع السياسية. أي يتم تضخيم التطورات الاقتصادية الداخلية ونفخها لتتناسب مع منهج التحليل على حساب تخفيف المؤثرات الأخرى التي يبدو انها لعبت تاريخياً الدور الرئيسي في حصول تلك التغييرات

الاقتصادية والسياسية في أوروبا.

وأمام هذا التناقض الذي يحاول تعزيز التحليل الاقتصادي ليتناسب مع المنهج، مقابل تهميش الدوافع الأخرى، التي تعتمد على الوقائع والمعلومات، تظهر أزمة المنهج الماركسي في التقاط عملية انهيار التنظيم العشيري وانبثاق الدولة وتطورها.

وقد بقيت أزمة المنهج الماركسي في تحليل مسألة الدولة بين أخذ ورد، الى أن جاء بيار كلاستر وحسمها باتجاه تبيان الوقائع على حساب النظرية، والمعلومات على حساب المنهج. مما أعطى بعداً جديداً لذلك العالم غير الأوروبي، وفي الوقت نفسه قدم منهجية جديدة لتحليل مسألة الدولة في المجتمع العشيري بالمقارنة مع الدولة في المجتمعات الأوروبية.

ملاحظات كلاستر

على عكس أنغلز وماركس، لم يحاول كلاستر اخفاء المعلومات لمصلحة التحليل ولا تعطيل الوقائع لابراز صحة المنهج، بل اتجه نحو دراسة شمولية لتكوين المجتمع العشيري وانبثاق الدولة منه ودور الغرب في تدمير تلك الحضارة التي كان يتمتع بها قبائل الهنود في أميركا قبل الاجتياح الأوروبي.

ونتيجة قراءته الشمولية والدقيقة لم يستطع كلاستر اخفاء عوامل ودوافع القوى الخارجية والمواقع الجغرافية، والكثافة السكانية وازدياد النمو السكاني والفتوحات العسكرية، والثورات السياسية، والاصلاحات الادارية وصلات الجيرة الجغرافية، كأساس لإحداث عملية التغيير في المجتمعات العشيرية أو كما يسميها «مجتمعات ما قبل

الدولة » أو « مجتمعات اللادولة ».

وأهم ما فعله كلاستر هو انه لم يخف الدور التدميري والعامل التخريبي الذي لعبتـه الحملات الأوروبيـة الاستكشافيـة في القـارة الأميركية والنتائج الكارثية التي وصلت اليها بعد تنفيذ أكبر مجزرة في تاريخ البشرية، على حد قوله، حيث أبيـدت حضـارات، واجتثـت قبائل، وانقرضت عشائر، واضمحلـت مجتمعـات بفضـل علاقـات السيطرة التي مارستها دول أوروبا ضد « دول » القبائل الهندية.

وكان العمل الأول الذي قام به كلاستر ـ وقبل شرح وجهة نظره ـ هو تصفية حساباته مع أوروبا، ومع التركة الاستعمارية، والمنهجية الاستشراقية، والكتابات العنصرية التي ترافقت مع الحملات الأولى ضد تلك الحضارات القديمة والعظيمة.

يعلق كلاستر هازئاً على النظريات الغربية التي تعلمناها فيقول: « ان التاريخ هو ذو اتجاه واحد، وان مصير كل مجتمع هو الانخراط في هذا التاريخ وقطع مراحله بـدءاً بـالهمجيـة وصـولاً الى المدنيـة الحضارية »[٦٦].

ويضيف « هذا ما تخبرنا عنه روايات الرحالة والبحاثة: اننا لا نستطيع تصور المجتمع دون الدولة، الدولة هي قدر كل مجتمع »[٦٧].

ويسخر كلاستر من النظريات الأوروبية حول المجتمعات البدائية حيث « ان ما يمكن ملاحظته على الدوام، هو ذلك التحديد السلبي للمجتمعات البدائيـة التي تعـاني نقصـاً مـا: مجتمعـات دون دولـة، مجتمعات لا تعرف الكتابة، مجتمعات دون تاريخ »[٦٨]... وأخيراً « مجتمعات ذات اقتصاد اكتفائي »[٦٩] أو اقتصاد طبيعي.

ويرى كلاستر ان العين الأوروبية لا يمكن أن ترى الحضارة الا

من خلال مسلمتين توجهان التطور الغربي، الأولى: الدولة؛ والثانية: العمل.

ويرد على هذه العقلية الأوروبية بالقول «إن غياب القوة الخارجية هو الذي يحدد طبيعة المجتمعات البدائية»[٧٠]. ويعتبر ان غيابها هو فضيلة وليس رذيلة، لأن «هذه القوة هي القدرة على الارغام، انها القسر، انها السلطة السياسية»[٧١].

فالسلطة في العشيرة كامنة في المجتمع وليست في الزعيم، كما هو حاصل في أوروبا، لأن «المجتمع البدائي لا يتسامح أبداً بتحول زعيمه الى مستبد»[٧٢]. فالزعيم هو خادم القبيلة وليس سيدها.

ويضيف «وما دامت ارادة الزعيم لا تتجاوز ارادة المجتمع، فإن العلاقات الطبيعية بين الزعيم والمجتمع تبقى دون أي تغيير»[٧٣].

والسبب هو ان «السلطة السياسية المفصولة مستحيلة في المجتمع البدائي، لا يوجد أي مكان، أي فراغ، يمكن أن تملأهما الدولة»[٧٤].

ويخلص الى التأكيد «ان جهاز الدولة لا ينتج مطلقاً من الزعامة البدائية»[٧٥]. وهذا ما لا تستطيع ادراكه النظريات والمناهج الأوروبية.

ويلاحظ كلاستر ان ما نعلمه عن المجتمعات البدائية يعاكس الماركسية وكتابات مورغان وانغلز فيقول «إن التقرير بأن السلطة السياسية ينعدم وجودها عند بعض الحضارات، كونها لا تقدم لنا أي تشابه مع ما تقدمه حضارتنا. هذا التقرير لا يشكل افتراضاً علمياً على الاطلاق: ان ما يميز هكذا تقرير في نهاية التحليل، افتقاره المؤكد لأي اطار مفهومي»[٧٦]. ويرى ان الغرب كان دائماً يكرر تهمة الهمجية والتخلف عند لحظة الالتقاء مع الآخر، لأن الالتقاء بين

« الغرب والهمجيين » كان على الدوام « مناسبة لتكرار الخطاب نفسه عن هؤلاء الآخر »[٧٧]. ويعطي كلاستر مثلاً على ما كتبه الرحالة الأوروبيون الأوائل عن قبائل الهنود البرازيلية، حيث تم وصفهم بأنهم « أناس بلا ايمان، بلا شريعة، بلا سلطان »[٧٨].

ويرد كلاستر على الماركسية فيقول: « نكتفي بالاستنتاج بأن ماركس وانغلز على الرغم من ثقافتهما الاتنولوجية الكبيرة، لم يُعملا تفكيرهما اطلاقاً في هذا المنحى، وذلك على افتراض أنهما قد صاغا السؤال بوضوح. يشير السيد لابيير الى ان « حقيقة الماركسية تقوم على أساس عدم وجود السلطة السياسية في حال عدم وجود صراعات بين القوى الاجتماعية ». هذه حقيقة دون شك، لكنها تصلح فقط لرؤية المجتمعات التي يوجد فيها صراع بين القوى الاجتماعية، ان لا نستطيع فهم السلطة (وشكلها النهائي: الدولة المركزية) كعنف دون الصراع الاجتماعي، فهذا أمر لا جدال فيه. ولكن ماذا عن المجتمعات الخالية من الصراعات، تلك التي يسود فيها « الشيوعية البدائية »؟ هل تستطيع الماركسية أن تأخذ بعين الحسبان (...) ذلك العبور من اللاتاريخية الى التاريخية ومن اللاقسر الى العنف؟ ماذا كان المحرك الأول للحركة التاريخية؟ يمكن أن يكون من المناسب البحث عنه تحديداً، لأن هذا المحرك يختبيء داخل المجتمعات البدائية في السياسي نفسه »[٧٩].

ويعبر كلاستر عن تحديده لذلك « المحرك الأول للحركة التاريخية » من خلال طرحه لهذه الفكرة « يقال ان تاريخ الشعوب، التي لديها تاريخ، هو تاريخ الصراع الطبقي، ولكن يمكننا أن نقول ان تاريخ الشعوب التي ليس لديها تاريخ، هو تاريخ الصراع ضد الدولة »[٨٠].

ويعتقد كلاستر ان السلطة السياسية في المجتمعات البدائية كانت موجودة، ولكنها سلطة عادلة، شفافة، وغير ملموسة، نابعة من المجتمع، وليست مفروضة عليه بالقوة من الخارج. فاللادولة في المجتمعات البدائية (العشيرية) هي «الدولة الخفية» التي تلتصق بالمجتمع ولا تنفصل عنه.

أما الدولة الأوروبية التي لم يعثر انغلز لها على أثر في المجتمعات البدائية، ولم يلحظها غيره من البحاثة والرحالة، هي دولة خارجية وغير موجودة أصلاً في التنظيمات العشيرية.

و«الدولة الأوروبية» لم تقم في المجتمعات القبلية والعشيرية، الا بعد وقوع المجازر وحصول أكبر مذبحة في تاريخ البشرية... يبدو لنا أكيداً، يقول كلاستر، «ان سياق الانكفاء السكاني لم يبدأ في أواخر القرن السابع عشر، بل منذ وصول البيض في منتصف القرن السادس عشر»[٨١].

ويضيف «ان الكارثة التي خلفها الغزو الكبير لهي أكبر بكثير مما دانه لاس كاساس، خلاصة تجعل الدم يجمد في العروق. انه ربع البشرية على الاجمال، ذلك من سحقته الصدمات الميكروبية للقرن السادس عشر»[٨٢].

ربع البشرية في القرن السادس عشر، كان كلفة قيام «الدولة الأوروبية» في أميركا... أميركا قبائل الهنود الحمر.

هذه هي «الدولة» التي بحثت عنها النظريات الأوروبية، ولم تجدها.

ولكن ما هي هذه «الدولة الخفية» التي يتحدث عنها كلاستر باعجاب في المجتمعات البدائية؟

وقبل أن يجيب يؤكد مجدداً على ان ما نعلمه عن المجتمعات البدائية يعاكس النظريات الأوروبية، ومنها الماركسية، في حكمها وتقريرها بالنيابة عن هذه الشعوب.

فالماركسية بحثت عن الدولة في الاقتصاد بينما هي كانت موجودة في السياسة. ولذلك اعتقدت الماركسية انها غير موجودة، فبنت أحكامها المطلقة على هذا الخطأ في المنهجية التاريخية، منهجية الرؤية الأوروبية للبلدان غير الأوروبية.

ويؤكد كلاستر على موضوعة أن الدولة في المجتمعات البدائية لا تجد جذرها في الاقتصادي وانما في السياسي، قائلاً في الصفحة ٢٠١ «ان ما نعلمه اليوم عن المجتمعات البدائية لا يسمح لنا بعد الآن، بالبحث عن أصل «السياسي» على «المستوى الاقتصادي». ان شجرة النسب عند الدولة لا تجد جذورها في هذه الأرض. لا يوجد أي شيء في الوظيفة الاقتصادية لمجتمع بدائي، لمجتمع دون دولة، أي شيء يسمح باقامة التمايز بين من هم أكثر غنى ومن هم أكثر فقراً، لأنه لا يوجد أحد في هذه المجتمعات يرغب (هذا هو الشواذ) في أن يعمل ويمتلك لكي يظهر أحسن حالاً من جاره. ان القدرة المتساوية عند الجميع على اشباع الحاجات المادية، وتبادل الخيرات والخدمات، هذه التي تمنع بثبات مراكمة الثروات الخاصة، تجعل من المستحيل بروز رغبة مماثلة، ان شهوة الامتلاك هي في الواقع شهوة السلطة: ان المجتمع البدائي، أول مجتمعات الوفرة لا يترك أي مجال للرغبة في فائض القيمة»[٨٣].

وانعدام «فائض القيمة» يقطع الطريق على نشوء الدولة حسب النمط الأوروبي وفي الوقت نفسه يمنع حدوث الانقسام الطبقي، كما

تذهب في ذلك النظرية الماركسية.

ويسخر كلاستر من ربط نشوء الدولة بانقسام الطبقات، فيقول: «يقال ان الدولة هي الأداة التي تسمح للطبقة المسيطرة ممارسة سيطرتها العنيفة على الطبقات المسيطر عليها. اذاً، لكي تظهر الدولة يجب أن يسبق هذا الظهور، انقسام المجتمع الى طبقات اجتماعية متنافرة، مرتبط بعضها ببعض عبر علاقات الاستغلال. اذاً ان بنية المجتمع - الانقسام الطبقي - يجب أن تسبق ولادة أو انبثاق آلة الدولة. لنلاحظ في المناسبة هشاشة هذه المفهومية الأدواتية للدولة. اذا كان المجتمع منظماً من مضطهدين قادرين على استغلال المضطهدين، فهذا يعني بأن هذه القدرة على فرض الألينة (التغريب) انها تستند الى استعمال القوة، أي على ما يشكل جوهر الدولة نفسه، احتكار العنف الجسدي شرعياً، بالتالي أي ضرورة تلبي وجود الدولة، طالما ان جوهرها - العنف - ملازم لانقسام المجتمع نفسه، طالما ان هذا الأخير هو بهذا المعنى، موجود سلفاً في القمع الذي تمارسه جماعة ما على الآخرين؟ ان الدولة بهذا تصبح جهازاً لا فائدة منه لوظيفة منجزة قبلاً وفي مكان آخر»[٨٤].

واذا كانت الدولة هي جهاز مؤسس على العنف، فإن وظيفتها التاريخية تزول اذا سبقها العنف القائم على الانقسام الطبقي.

فإما أن الدولة تسبق الانقسام الطبقي وتؤسس له قواعد العنف لقيامه، واما انها لن تقوم طالما الانقسام قد حصل، والعنف قائم بين الطبقات.

فالمجتمعات البدائية ، مجتمعات ما قبل طبقية (أو ما فوق طبقية) لم تكن بحاجة الى دولة، الى جهاز قمع يفتح الطريق أمام

الانقسام. فالمجتمعات هذه « مجتمعات وفرة لا تترك أي مجال للرغبة » ولا تفسح المجال أمام « شهوة الامتلاك » التي هي في الواقع « شهوة السلطة ».

ان « المجتمعات البدائية هي مجتمعات اللادولة، ذلك ان وجود الدولة داخلها هو مستحيل؟ مع ذلك يقال بأن كل الشعوب المتحضرة كانت قبلاً همجية »[٨٥]. وبالتالي « ان المجتمعات البدائية، الما قبل تاريخية، مجتمعات الوشم، هي مجتمعات اللادولة، انها مجتمعات ضد الدولة »[٨٦].

وعلى هذا يميز كلاستر بين الزعامة والسلطة وبين الزعيم والدولة، فيقول: « ان وظائف الزعيم (...) تبين بوضوح، ان الأمر لا يتعلق بمهام سلطوية؟ انه مكلف أساساً بحل النزاعات التي يمكن أن تحصل بين الأفراد، العائلات، الأجباب، الخ... ولا يتوافر لديه من أجل اقامة النظام والانسجام سوى قيمته التي يعترف له المجتمع بها »[٨٧]. فالاستبداد غير مسموح به في المجتمعات البدائية.

ويعتبر كلاستر ان القانون في المجتمعات البدائية هو قانون مكتوب على الجسد وليس قانوناً على الورق « فالقانون المدون على الجسد هو ذكرى غير قابلة للنسيان »[٨٨].

فالطقوس القبلية تخضع الجسد للتعذيب. ووسائل التعذيب بين القبائل تختلف ولكن هدفها واحد: الألم. و« التعذيب في المجتمعات البدائية هو جوهر طقس التلقين »[٨٩].

والتعذيب هو عملية تدريب الجسد. فالقبيلة « تعلم الفرد من خلال التعذيب شيئاً ما »[٩٠]. والتلقين هو « وضع الشجاعة الفردية على محك التجربة. والتعبير عن نفسها في الصمت الذي يقابل به العذاب »[٩١].

وهكذا يذهب الألم وتبقى الجراح كوشم. ويتحول الوشم « الى عائق أمام النسيان. ان الجسد نفسه يحمل آثار الذكرى. ان الجسد هو الذاكرة »[٩٢]. فالوشم في القبيلة هو ذكرى السر الخفي. وقياس المقدرة الفردية على التحمل والمعاناة، فيعطي معنى للانتماء الاجتماعي، ويتحول التلقين الى وظيفة قانونية غير مكتوبة. فالمجتمع هنا « يملي قانونه على أعضائه، يحفر النص على الجسد، ذلك ان القانون هو الذي يؤسس الحياة الاجتماعية »[٩٣] فالقانون يؤسس العلاقات السياسية، والسياسة بهذا المعنى تسبق الاقتصاد. ولكن هذا القانون غير مكتوب، غير منصوص في مواد ودساتير، انه قانون غير منفصل عن المجتمع عكس « ذلك الذي يفرض في مجتمع منقسم، سلطة البعض على الآخرين »[٩٤].

ان « القانون المحفور على الأجساد (الوشم) يعبر عن رفض المجتمع لمجازفة الانقسام، مجازفة سلطة منفصلة عن المجتمع نفسه، سلطة متفلتة منه »[٩٥].

فالوشم هو قانون اللاكتابة، وعكس القانون المدون، المكتوب، المستبد. انه التساوي في القانون حيث يعلن بوضوح « انك لن ترغب أبداً في السلطة، اننا لن نرغب أبداً في الخضوع »[٩٦].

لذلك فالدولة لا تقوم في المجتمع البدائي على الاقتصادي، لأن «علاقةلسلطة السياسية سابقة على علاقة الاستغلال الاقتصادي، بل هي التي تؤسسها. ان الاغتراب هو سياسي قبل أن يكون اقتصادياً. السلطة قبل العمل. « الاقتصادي » انحراف « للسياسي ». ان انبثاق الدولة هو الذي يحدد ظهور الطبقات[٩٧] ».

فالبشر في المجتمع البدائي ينتجون لأنفسهم بينما البشر في المجتمع

المدني ينتجون للآخرين » وتستبدل القاعدة التبادلية بالازهاب والديون »[٩٨].

ويتساءل كلاستر « ما الذي يجعل من « الاقتصادي » في المجتمع البدائي « لا سياسي »؟ ان هذا الأمر يعود كما رأينا، الى ان الاقتصاد لا يعمل في هذه المجتمعات بشكل مستقل قائم بذاته. بهذا المعنى، نستطيع القول: « إن المجتمعات البدائية هي مجتمعات دون اقتصاد عبر رفضها للاقتصاد »[٩٩].

ويضيف « بكلمات أخرى، وفي ما يتعلق بالمجتمعات البدائية، فإن التغيير الحاصل على المستوى الذي تسميه الماركسية بالبنية التحتية، لا يفرض على الاطلاق انعكاسه الملازم على مستوى البنية السياسية، ذلك ان هذه الأخيرة تبدو مستقلة عن قاعدتها المادية »[١٠٠].

واذا ما كان من موجب للحفاظ على « المفاهيم الماركسية عن « البنى التحتية » و« البنى الفوقية »، فلا بد لنا والحال كذلك، من الاعتراف بأن « البنية التحتية » هي « السياسي » و« البنية الفوقية » هي « الاقتصادي » »[١٠١].

ويخرج كلاستر من تحليله هذا الى خلاصة مفادها ان « الانقطاع السياسي هو العامل الحاسم وليس التحول الاقتصادي ». هذا الانقطاع السياسي هو ما نسميه بالثورة السياسية التي تدشن « هذا الظهورالغامض، الحتمي والقاتل بالنسبة للمجتمعات البدائية، ذلك الذي نعرفه تحت اسم الدولة »[١٠٢].

ويرد كلاستر على النظريات والتصورات الغربية فيقول: « وهنا بالضبط تكمن الفرضية التعسفية القائلة بأن هذه المجتمعات هي غير خلاقة: انها العودة الى الحكم المسبق القائل ببدائية هذه المجتمعات ولا

تاريخيتها »[١٠٣].

ولكن في الحقيقة « ان هذه الأخيرة، باكتشافها للقرابة الكبيرة التي تجمع بين السلطة والطبيعة بما هي الحد المزدوج لعالم الثقافة، قد عرفت ابتداع وسيلة لتحييد هذه السلطة السياسية وتجريدها »[١٠٤].

لذلك فإن السمة الأساسية للمجتمع البدائي « تكمن في ممارسته لسلطة مطلقة وكاملة على ما يؤلف كيانه، في منع استقلال واستفراد أحد العناصر التي تؤلفه، في ابقاء كل الحركات الداخلية، الواعية منها أو اللاواعية، التي تغذي الحياة الاجتماعية، داخل الحدود التي يريدها المجتمع »[١٠٥].

ويستدرك كلاستر ويقول: « اذا ما بدا أن تحديد شروط ظهور الدولة هو مستحيل، فإننا نستطيع بالمقابل أن نعيّن بدقة شروط عدم ظهورها، ان النصوص التي نتناولها هنا، إنما تحاول أن تحيط بالمجال السياسي لمجتمعات اللادولة، دون ايمان، دون قانون، دون سلطان »[١٠٦].

ولا يلغي تواضع كلاستر أهمية ما اكتشفه من خلال الأمثلة العيانية التي وردت عن مجتمعات الهنود الحمر الأميركية، والتي جعلته يقدم منهجية مضادة للمنهجية الأوروبية التي بقيت سائدة الى عصرنا الحاضر.

ولم يكتف كلاستر بالرد على التصور الأوروبي للعالم غير الأوروبي، ولكنه أيضاً قلبه رأساً على عقب ليقوم بعد ذلك بإيقافه على قدميه.

واكتشف من خلال عملية الانقلاب هذه جملة قوانين غير مدونة في الكتب ولكنها محفورة في الجسد.

ومن خلال عملية قراءته لذلك القانون المحفور، استطاع اكتشاف «السياسي» الذي سبق «الاقتصادي». و«الدولة» التي أسست الصراع الطبقي وليس الصراع الطبقي الذي ولّد الدولة... فالشعوب «التي لا تعرف الكتابة، ليست اذاً أقل نضجاً من الشعوب التي تعرفها، وتاريخها ليس أقل عمقاً من تاريخنا، بل هو أقل عنصرية من تاريخنا، وليس هناك ما يفرض علينا تقييمها على انها عاجزة عن التفكير بتجربتها الخاصة وابتداع الحلول المناسبة للمشاكل التي تواجهها»[١٠٧].

ويرد على فكرة «الاقتصاد الاكتفائي» التي «تجد مكانها داخل الحقل الايديولوجي الذي فرزه الغرب الحديث، وهي لا تنتمي الى أي اطار مفهومي علمي على الاطلاق»[١٠٨]. لأن «المجتمعات البدائية الما قبل تاريخية هي ليست ما قبل - تاريخية بالفعل، ان الأمر يتعلق هنا وببساطة بتسديد ضربة الى ذلك الابتذال «العلمي» الذي يلازم مفهوم الاقتصاد «الاكتفائي» والذي يعكس على الأرجح مواقف وعادات المراقبين الغربيين في مواجهة المجتمعات البدائية، أكثر مما يعكس فعلاً الحقيقة الاقتصادية التي ترتكز عليها هذه الحضارات»[١٠٩].

والحقيقة الاقتصادية التي ترتكز عليها هذه الحضارات هي اشباع حاجاتها دون تراكم. أي أن علاقات انتاجها تقوم على اقتصاد بلا سوق وبلا فوائض، اقتصاد يقوم على السعادة لا على البؤس، اقتصاد يقوم على انتاج ما يسد الحاجة لا لسد حاجة الآخر ورغباته، اقتصاد يقوم على العدالة وليس على السرقة.

هذا الاقتصاد الذي تسميه النظريات الغربية بالاكتفائي، وتفسره الماركسية بأنه ناتج عن «دونيتها التقنية» يرد عليه كلاستر بالقول

« هذه الحجة برأينا غير مستندة لا في العرف ولا في الواقع »[١١٠]. لأنه « لا وجود لتراتبية تقنية، ليس هناك تقنية عليا وأخرى دنيا، اننا لا نستطيع قياس جهاز تقني الا من خلال قدرته على اشباع حاجات المجتمع »[١١١]. وبالتالي « لا يمكن مطلقاً الكلام عن دونية تقنية في المجتمعات البدائية: انها تبرهن على قدرة فائقة لاشباع وتأمين حاجاتها مساوية لتلك التي يفتخر بها المجتمع الصناعي التكنولوجي »[١١٢].

اذن لماذا هذا التعمد في وصف المجتمعات غير الأوروبية بالتخلف من قبل جميع الباحثين والمشتغلين في مختلف الحقول في أوروبا؟

يجيب كلاستر على ذلك بالقول « يبدو ان هناك مسلمتين توجهان الحضارة الغربية منذ بزوغها: الأولى تفترض بأن المجتمع الحقيقي ينتشر في الظلال الوقائية للدولة؛ الثانية تعلن موجباً صارماً: يجب أن تعمل »[١١٣].

وهكذا ليست « الدولة الأوروبية » هي ضالة المجتمعات البدائية ومن يريد البحث عنها لن يجدها. وكذلك ليست السلطة في قبائل الهنود الأميركية موجودة وفق تراتبية اقتصادية مفصولة ومستقلة عن المجتمع بل هي سلطة مندمجة فيه ومنبثقة عنه. واذا أردنا أن نبحث عن الدولة في هذه المجتمعات فإننا لا نجد سوى اللادولة. ومن يريد رؤيتها عليه البحث في الدوافع السياسية وليس في العوامل الاقتصادية. فالسياسة لم تسبق الاقتصاد فقط وانما ساهمت في خلق الدولة، والأخيرة هي التي أطلقت الصراع الطبقي من عقاله، ولم تكن نتاج ذلك الصراع.

ونلاحظ على ضوء ما ذهب اليه كلاستر مقدار ذلك الابتذال في تصور حركة العالم عبر حركة التاريخ الأوروبي، ومقدار ذلك العسف

في رؤية النموذج الأوروبي كأساس مركزي لفهم ما هو خارج أوروبا.

وليس صعباً اتهام الماركسية في هذا المجال بالأوروبية، لأن الماركسية نفسها لا تنكر هذه التهمة.. ولكن الصعب، كما يبدو، اتهامها بالقصور النظري في عدم استيعاب تطور المجتمعات غير الأوروبية.

وبقيت هذه التهمة معلقة الى أن جاءت اكتشافات كلاستر، فحسمها باتجاه تأكيدها استناداً الى تجاربه ومعارفه لعلاقات العشيرة في مجتمعات القبيلة عند الهنود الحمر.

ومن خلال اكتشافاته تلك وضع قوانين مضادة ليس للماركسية فقط وانما لمجمل الكتابات الأوروبية حول المجتمعات الأوروبية نفسها.

وعلى ضوء تلك القوانين صاغ تصورات حول السياسة، والاقتصاد، والاكتفاء، والسلطة، وأدوات العمل والعلاقات والتبادل، والسوق، والفائض، والقيمة، والعنف، وغيرها من العناصر والمقومات. وكلها تشير إلى تفوّق المجتمعات البدائية وتحضّرها قياساً الى الفرضيات التعسفية التي شاءت أوروبا أن ترى العالم من خلالها.

والنتيجة التي يمكن استخلاصها من كتابات كلاستر هي ان التاريخ الأوروبي ليس تاريخاً نموذجياً للعالم، بل هو أسوأ تاريخ قياساً لتاريخ الشعوب غير الأوروبية.

وربما أكثر من ذلك. اذا أخذنا بعين الاعتبار تلك المحاولات الأوروبية الناشطة باستمرار لتقديم صورة مشوهة عن المجتمعات المختلفة عنها، وذلك لسبب بسيط وهو: انها ليست مشابهة لها وليست

نسخة عنها.

أي ان كل ما هو غير أوروبي هو دوني، وحشي، بدائي، متخلف، ويهدد الحضارة بالانقراض.

والحل إما أن نعمل على تطبيع المجتمعات غير الأوروبية وتحويلها قسراً الى مجتمعات مشابهة لأوروبا واما أن ننسفها ونعمل على انقراضها قبل أن تنمو وتهدد أوروبا بالانقراض.

وسط هذه المعادلة مشت الماركسية ونمت وترعرعت، فكانت من أوروبا، ولأوروبا.

وهذا ما يمكن تبيانه من خلال النظرية الماركسية للدولة وعلاقاتها ودورها واضمحلالها.

الدولة والعنف

هناك شبه اجماع على شتم قيام الدولة بين كل الذين كتبوا عنها. فالجميع وصفها بأقسى التعابير، لأنها اخترقت براءة الانسان الطبيعي ووضعت نفسها مكانه، ونظمت عملية انحطاطه عن طريق الظلم والعنف.

لنقرأ ما كتبه انغلز عن نشوء الدولة « كان ينبغي تحطيم سلطة هذه المشاعة البدائية، فحطمت. ولكنها حطمت بتأثيرات تبدو لنا من الوهلة الأولى، بمثابة انحطاط، بمثابة خطيئة أصلية بالمقارنة مع المستوى الأخلاقي العالي الذي بلغه المجتمع العشائري القديم. ان أحط الدوافع ـ الجشع الخشن، الولع الفظ باللذائذ، البخل القذر، السعي الأناني الى نهب الملك المشترك ـ هي التي تدشن المجتمع الجديد المتمدن، المجتمع الطبقي، وان أخس الوسائل ـ السرقة، العنف، الغدر، الخيانة ـ هي

التي تقوض المجتمع العشائري اللاطبقي القديم وتؤدي الى هلاكه. أما المجتمع الجديد نفسه، فإنه لم يكف خلال الألفين والخمسمئة سنة كلها من وجوده غير لوحة عن تطور الأقلية الضئيلة على حساب الأغلبية الهائلة من المستثمرين والمظلومين، وهو لا يزال الآن كذلك ولكن بقدر أكبر مما في أي وقت مضى»(١١٤).

ونستشف من كلام انغلز حول الدولة أربع نقاط رئيسية تتحكم بموقفه منها:

- الدولة قامت على العنف الطبقي بعد قيام المجتمع الطبقي.
- الدولة هي الجشع والقذارة والانحطاط والسرقة والعنف والبخل.
- الدولة ظاهرة طبيعية وتاريخية كان لا بد من قيامها حتى لو م تقم.
- الدولة هي حكم الأقلية الضئيلة على حساب الأغلبية الهائلة.

ويهمنا هنا من وصف انغلز التركيز على نقطتين: **الأولى**، ربطه نشوء الدولة بالمجتمعات الأوروبية وتحديداً بالتاريخ الاغريقي - اليوناني الذي يرى انه بدأ منذ ٢٥٠٠ سنة؛ **والثانية**، رفضه للدولة بوصفها تمثل الأقلية على حساب الأكثرية.

فالنقطة الأولى تشير الى مدى التشدد الماركسي في اعطاء البعد الأوروبي لكل ظاهرة أو مسألة، والنقطة الثانية تشير الى تمسك الماركسية بالمنطق السياسي في رفض الدولة رغم انها اعتمدت على التفسير الاقتصادي لانبثاقها وتطورها.

وعلى هاتين النقطتين يمكن تفسير الكثير من المنهجية الماركسية في رؤيتها للدولة.

فالتشديد على أوروبية نشوء الدولة دفع الماركسية في مرحلة لاحقة

الى تأييد هذه الدولة في الخارج عندما أخذت تنتقل من دائرتها القومية لتبسط نفوذها في البلدان غير الأوروبية، بحجة ان هذا التوسع هو في نهاية الأمر لمصلحة البلدان «المتخلفة والبربرية» لأن عند التوسع ينقل نمط الانتاج الحديث الى أرض خام (بكر) وشعوب تعيش نمط انتاج متخلف وتقليدي (ما قبل رأسمالي).

والتشديد على التمثيل السياسي للدولة من منظار «الأقلية والأكثرية» الحديثتين، أملى على البلدان غير الأوروبية شروطاً أوروبية في تحررها من السيطرة الأوروبية (الرأسمالية الحديثة). أي من خلال النظرة الحديثة للدولة بصفتها تمثيلاً طبقياً للأقلية والأكثرية، بات بالضرورة على الشعوب الواقعة خارج دائرة التطور الأوروبي أن تعيش التطور ذاته لتصح عليها النظرية الماركسية سواء على مستوى المنهج أو على مستوى التاريخ.

وبلغت عملية التماثل هذه درجة بات من الصعب معها ملاحظة التمايز والخصوصيات التي كانت تضع خطاً بين الدولة الحديثة في أوروبا والدولة غير الحديثة في البلدان غير الأوروبية.

وبسبب التشدد الماركسي في رؤية الدولة من خلال هذا المنظار الحديث، كان لا بد من أن ينعكس ذلك على الرؤية غير الأوروبية في نشوء الدولة وتطورها.

وأبرز مثال على هذا التمايز هو تجربة الأنظمة التحديثية في عملية بناء الدولة الحديثة الذي أعقب الغزو الاستعماري للبلدان غير الأوروبية، اذ أدى المسار القسري وغير الطبيعي واللاتاريخي الى نشوء دول تقوم بالفعل على قاعدتي الأكثرية والأقلية، ولكن مع فارق جوهري وهو ان الأكثرية في أوروبا شيء والأكثرية خارج أوروبا

شيء آخر، كما ان الأقلية في أوروبا شيء والأقلية خارجها شيء آخر.

وبدلاً من أن يكون الفرز في البلدان غير الأوروبية فرزاً طبقياً وذلك على صورة ومثال البلدان الأوروبية (أقلية وأكثرية اجتماعيتان) كان الفرز مختلفاً عن الفرز الطبقي (إلا بحدود نسبية) بحيث أغرق ليحلَّ مكانه الفرز الطائفي، والفرز الجغرافي والاقليمي، والفرز المناطقي، والفرز العشائري والقبلي والعائلي... الخ من الانقسامات الاجتماعية التي لا حد لها ولا حصر.

أي بدلاً من أن يكون التمثيل طبقياً صافياً (أقلية وأكثرية) أخذ التمثيل السياسي للدولة في البلدان غير الأوروبية طابعاً مغايراً يقوم على العلاقات والانقسامات الاجتماعية المختلطة والمتمحورة حول عصبيات في مجملها، غير اقتصادية.

وبدلاً من أن يكون التمثيل السياسي متماثلاً مع مستواه الاقتصادي كما افترضت النظرية الماركسية (بنية فوقية وبنية تحتية) كان التمثيل السياسي مضاداً للواقع الاجتماعي المركب والمعقد في البلدان التي خضعت للسيطرة الأوروبية... ولذلك كان لا بد من اللجوء الى القسرية والقمع لضبط المجتمع القديم في اطار وقنوات الدولة الأوروبية الحديثة التي قامت خلال عملية التوسع الاستعماري الأوروبي في القرن التاسع عشر. طبعاً لسنا هنا في صدد تحميل الماركسية مسؤولية المشاكل والاضطرابات التي قامت في البلدان غير الأوروبية وغير الحديثة، لأن المسؤولية في النهاية تقع على سيطرة الغرب ومصالحه وتوسعه في القارات الواقعة خارج منطقة نفوذه.

ولكن الماركسية تتحمل في النهاية بعض هذه المسؤولية، وهي على

الأقل، مسؤولية التبرير الايديولوجي والنظري لذلك الاجتياح الغربي للعالم غير الأوروبي.

واذا كانت الماركسية (كفلسفة وثقافة) تتحمل المسؤولية المعنوية في هذا المجال فإنه بات من الصعب اخفاء المسؤولية المادية للماركسية الرسمية في اطار تجربتها في بلدان الشريط الاسلامي الممتد من الهند حتى البلقان.

ودون شك ان هذا التبرير الايديولوجي ليس خطأً سياسياً فقط وإنما هو «انحراف سياسي» يستمد عناصر قوته من التحليل المنهجي للماركسية نفسها.

وهذا الشيء يمكن متابعة مساره الفكري على امتداد الكتابات الماركسية التي تناولت موضوعة العنف في اطار مسألة الدولة.

فالعنف الذي تقصده الماركسية هو العنف الاجتماعي ـ السياسي، أي العنف الذي يولده الصراع الطبقي الناجم عن انتقال التطور من مرحلة معينة الى مرحلة أكثر تقدماً... ولكن العنف الطبقي المذكور تمّت ترجمته بطريقة لا طبقية في البلدان التي لم تتطور فيها العلاقات الاجتماعية الى مرحلة تسمح بنشوء هذا النوع من الفرز السياسي. فإذا كانت نظرية العنف الأوروبية تعطي المبررات لتفسير القمع البروليتاري (الطبقة العاملة) وتدافع عن مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا في مواجهة السيطرة الديمقراطية البورجوازية في البلدان الصناعية، فإن النظرية الأوروبية هذه تحولت الى غطاء ايديولوجي يغلف القمع الدموي العاري الذي قام في البلدان غير الصناعية.

واذا كانت هذه التبريرات قضت في أوروبا على آخر «شكل عشائري» تمّت وراثته من المجتمعات القديمة وهو شكل الديمقراطية

العفوية العشيرية فإن التبريرات الايديولوجية نفسها تحولت في البلدان الصناعية الى غطاء لقمع المجتمع برمته.

يقول انغلز ان تكيف التنظيم العشيري مع الدولة أدى الى انحلاله، ولكن «الديمقراطية العشيرية» استمرت واحتفظت بطابعها «الذي تكوّن بصورة طبيعية. والذي يميز كل النظام العشائري، وصان حتى الأزمنة الحديثة عناصر حية من هذا النظام حتى في ذلك الشكل المنحل الذي فرض عليه في مابعد، وظلّ لهذا السبب سلاحاً في أيدي المظلومين»[١١٥].

ولكن «سلاح المظلومين» الذي انتقل من «التنظيم العشيري» الى أرقى الدول الحديثة لم يعد كذلك في نظر الماركسيين وانما تحول الى سلاح بيد الطبقات الحاكمة ضد المظلومين.

ويوضح لينين هذا الموقف من الديمقراطية في كتاب «الدولة والثورة» من خلال رده على «الانتهازيين الذين يشوهون الماركسية دونما خجل (...) الذين لم يصل بهم تفكيرهم الى ان الديمقراطية هي دولة أيضاً وان الديمقراطية تزول أيضاً، تبعاً لذلك، عندما تزول الدولة»[١١٦].

ويضيف لينين «الثورة هي وحدها التي تستطيع «القضاء» على الدولة البورجوازية والدولة بوجه عام، أي الديمقراطية الأتم، يمكنها أن «تضمحل» وحسب»[١١٧].

أي ان الماركسية تريد انجاز ما فشلت كل المراحل الأوروبية على انجازه وهو القضاء على الديمقراطية بصفتها آخر بقايا «المجتمع العشيري» من ناحية وأرقى أشكال الدولة البورجوازية من ناحية أخرى... وذلك خدمة للأكثرية المظلومة.

وكان لينين يعتقد ان « الكومونة » نسبة الى انتفاضة « كومونة باريس » التي وقعت في العام ١٨٧١ هي البديل عن الدولة، أو هي الشكل الجديد لسلطة الطبقة العاملة (البروليتاريا). وقد اعتبر الكومونة « أول محاولة تقوم بها الثورة البروليتارية لتحطيم آلة الدولة البورجوازية والشكل السياسي الذي « اكتشف أخيراً » والذي يمكن ويجب أن يستعاض به عن المحطم »[١١٨].

هذه السلطة التي اكتشفها لينين في كتابه لم يطبقها في روسيا بعد قيادته ثورة اكتوبر في العام ١٩١٧، بل استبدلها بسلطة من نوع جديد قريبة من « الكومونة » ولكنها ليست كومونة وهي السلطة السوفياتية.

هذه « السلطة السوفياتية » تحولت الى نموذج جديد لسلطة البروليتاريا بعد أن تم التخلي عن الاكتشاف السابق: الكومونة.

واستبدال السلطة بسلطة أخرى ليست فكرة لينين بل هي في الأساس فكرة قال بها ماركس ولخصها قائد ثورة اكتوبر بالقول:

« تتلخص فكرة ماركس في أن واجب الطبقة العاملة هو تحطيم « آلة الدولة الجاهزة » وكسرها، لا الاكتفاء بمجرد الاستيلاء عليها »[١١٩].

فالمسألة اذن ليست مسألة استيلاء طبقة على سلطة موروثة عن طبقة سابقة، بل المسألة هي الغاء سلطة الطبقة السابقة وبناء سلطة جديدة لطبقة جديدة لفترة زمنية معينة، تزول خلالها « السلطة الجديدة » بعد زوال مبررات قيامها.

أي « ان الاستعاضة عن الدولة البورجوازية بدولة بروليتارية لا تمكن بدون ثورة عنيفة. والقضاء على الدولة البروليتارية، أي على كل

دولة، لا يمكن عن غير طريق « الاضمحلال »[١٢٠]. فالبروليتاريا برأي ماركس وحسب لينين « ليست بحاجة إلا لدولة في طريق الاضمحلال، أي مبنية بشكل لا مندوحة لها معه على أن تأخذ بالاضمحلال على الفور ومن أن تضمحل »[١٢١].

لماذا برأي لينين يجب أن تزول أو تضمحل الدولة؟ ببساطة يجيب: « الدولة هي نوع خاص من تنظيم للثورة. هي تنظيم للعنف بقصد قمع طبقة من الطبقات، فأية طبقة ينبغي للبروليتاريا أن تقمع؟ بطبيعة الحال ينبغي لها أن تقمع الطبقة المستثمرة وحدها، أي البورجوازية »[١٢٢].

إذن الدولة حسب لينين هي « تنظيم للقوة » ووظيفتها « تنظيم العنف » لقمع « طبقة من الطبقات » وعندما تزول هذه الوظيفة، أي قمع الطبقات، بزوال الطبقات، تزول الدولة.

وقد طبق جوزيف ستالين المنهج نفسه على الحزب فاعتبر ان الأحزاب تمثل طبقات وعندما تزول الطبقات لا يعود هناك حاجة للأحزاب. وهكذا برر ستالين إلغاء الأحزاب باستثناء « حزب » الطبقة العاملة و« دولة » الطبقة العاملة، لأن الطبقة العاملة لا تزال باقية ولو لفترة معينة بعد أن زال الآخرون.

ولكن لماذا استمر الحزب واستمرت الدولة طالما ان الأمر يتعلق بوجود طبقات واضمحلال طبقات؟ يجيب لينين « لا بد للبروليتاريا من سلطة الدولة، من تنظيم القوة المتمركزة، من تنظيم العنف سواء لقمع مقاومة المستثمرين أو لقيادة جماهير السكان الغفيرة من فلاحين وبورجوازية صغيرة وأشباه بروليتاريين في أمر « ترتيب » الاقتصاد الاشتراكي »[١٢٣].

اذن هناك حاجة جديدة للدولة لم تشر اليها الماركسية سابقاً وهي الحاجة الى ترتيب أو تنظيم « الاقتصاد الاشتراكي » في مرحلة سلطة ديكتاتورية البروليتاريا.

ويصف لينين هذه المرحلة بالقول: « في مرحلة الانتقال من الرأسمالية الى الشيوعية يظل القمع أمراً ضرورياً، ولكنه يغدو قمعاً للأقلية المستثمرة من جانب الأكثرية المستثمرة، ويبقى الجهاز الخاص، الآلة الخاصة لقمع، « الدولة » أمراً ضرورياً، ولكنها تغدو دولة انتقالية، تكف عن أن تكون الدولة بمعنى الكلمة الخاص، لأن قمع الأقلية المستثمرة من قبل الأكثرية، عبيد العمل المأجور في الأمس، هو نسبياً أمر هين بسيط وطبيعي لحد يجعله يكلف من الدماء أقل كثيراً مما يكلفه قمع انتفاضات عبيد أو فلاحين اقنان أو عمال اجراء، لحد يكلف البشرية أقل بكثير، وهو يتلاءم وجعل الديمقراطية تشمل من السكان أكثرية ساحقة لحد تأخذ معه بالزوال الحاجة الى آلة خاصة للقمع »[١٢٤].

ومرة أخرى نكتشف للدولة وظيفة جديدة. وهذه المرة تتلخص الوظيفة بضرورة قمع الأكثرية للأقلية في مرحلة الانتقال (الاشتراكية) من الرأسمالية الى الشيوعية. علماً أن وظيفة الدولة في المرحلة الما قبل اشتراكية كانت معكوسة وتقوم على قمع الأقلية للأكثرية.

ولأن الأكثرية (الطبقة العاملة) أكثرية والأقلية (البورجوازية) أقلية، فإن القمع بالضرورة سيكون أقل من السابق، وبالتالي ان « مرحلة الانتقال » لن تكون فترة زمنية طويلة نظراً لفروقات النسبة العددية بين طبقة وطبقة.

ونلاحظ من مجموع هذا الكلام عن الدولة ان هموم قادة ثورة اكتوبر مختلفة بحيث ان التركيز الأساسي عندهم يتم على نقاط جديدة، لم يأت على ذكرها ماركس وانغلز، رغم الاشارات السريعة حولها.

ولكن لينين وتروتسكي وستالين في مرحلة الثورة والاستيلاء على السلطة أوضحوا تلك الاشارات الماركسية السريعة بحكم اضطرارهم لخوض معارك سياسية وفكرية ضد الخصوم والأصدقاء، وبحكم تجربتهم البكر في الحكم وحاجاتهم للرد على مشكلات لم تسبق للنظرية الأصلية ان تطرقت اليها.

وأبرز هذه الأفكار ان ديكتاتورية البروليتاريا مرحلة زمنية بسيطة ولها وظيفة محددة وهي استخدام جهاز القمع الموروث أو الجديد (الدولة) لقمع الطبقة (الأقلية) السابقة لمصلحة الطبقة (الأكثرية) اللاحقة، ثم العمل على تأمين البناء التحتي (الاقتصاد) لإكمال عملية الانتقال العنيف من المرحلة الرأسمالية الى المرحلة الشيوعية عبر الجسر الاشتراكي.

وبعد أن تستكمل عملية الانتقال الى الاشتراكية، تبدأ عملية الاضمحلال، فتفقد الدولة وظيفتها ويتم تجاوزها تاريخياً، لأن الحاجة اليها تزول بعد اضمحلال «الطبقة العاملة» وذوبانها في المجتمع الشيوعي الجديد، الذي من المفترض أن يصل في مراحله العليا الى مستوى الكمال النموذجي في علاقات الانسان مع الانسان، بحيث لا يعود هناك طبقات ولا دول بعد أن زال الاستغلال والقمع الموروثين عن المراحل السابقة.

واذا ما حاولنا وضع هذا التبسيط الماركسي، الذي ورد في

كتابات قادة ثورة اكتوبر، تحت مشرحة المعلومات والوقائع يتبين لنا ان التحليل يعاكس التطور التاريخي... بل يمكن القول ان التطور التاريخي يلغي التحليل الماركسي الذي سبق وشرح عملية نهوض الدولة وتطورها.

فالماركسية ـ اللينينية التي كانت تعتقد ان الدولة البورجوازية هي ديمقراطية قمع الأقلية للأكثرية (ديكتاتورية مقنعة بالديمقراطية) ستقضي عليها الدولة البروليتارية التي هي ديمقراطية قمع الأكثرية للأقلية (ديمقراطية مقنعة بالديكتاتورية)... جاء اعتقادها غير متوافق الى حد كبير مع الوقائع والتحولات الاجتماعية سواء التي طرأت في أوروبا الرأسمالية أو في أوروبا الاشتراكية.

وحتى نستطيع توضيح هذه المفارقة بصورة مجردة، لن نستند في هذه المراجعة على المصادر الرأسمالية والمضادة للاشتراكية، وانما سنكتفي بايراد وقائع ومعلومات لا يرقى اليها الشك في اخلاصها للماركسية ودفاعها عن الاشتراكية، لتبيان تلك المفارقة بين النظرية (التحليل والتفسير) والممارسة (الوقائع والمعلومات) التي أظهرها التطور التاريخي لاحقاً.

كما لاحظنا، يكثر الحديث في الأدبيات الماركسية، عن موضوعة الأكثرية والأقلية (بالمعنى الطبقي الأوروبي الحديث لهذا التصنيف) وذلك لتبرير «القمع» في المرحلة الانتقالية (الاشتراكية) ولتفسير رفض الشيوعية لمقولة الديمقراطية التي تعتبرها من بقايا «التنظيم العشيري» وفي الوقت نفسه من افرازات «التنظيم البورجوازي» الحديث.

اذن هناك أكثرية (طبقة عاملة) وأقلية (طبقة بورجوازية)،

وهناك مرحلة اشتراكية (سيطرة البروليتاريا) وهناك أخيراً الشيوعية في طورها الأرقى (اضمحلال البروليتاريا والطبقات والدول والأحزاب) بحيث يعود المجتمع الى وحدته الطبيعية الاندماجية التي لا مجال فيها للتمايز والاستغلال.

والسؤال الآن الى أي حد تتطابق حركة النظرية الماركسية هذه مع حركة الواقع؟ في العودة الى المراجع الماركسية، التي أشارت الى معادلة الأكثرية والأقلية نقتطع هذا النص من كتاب لينين «الدولة والثورة» حيث يقول: «في سنة ١٨٧١، لم تكن البروليتاريا تشكل أكثرية الشعب في أي بلد من بلدان القارة الأوروبية»[١٢٥]. أي ان البروليتاريا كانت أقلية. واذا كان الأمر كذلك لماذا الرهان اذن على «الأقلية» في مواجهة «الأكثرية». السبب ان لينين كان يحاول تفسير فشل «كومونة باريس» من خلال تلك المقولة الماركسية، دون أن يسقط رهانه على أن البروليتاريا لن تبقى طبقة ـ أقلية وإنما ستتحوّل الى طبقة ـ أكثرية. وحتى لا نظلم «ثورة أكتوبر» بنموذج كومونة باريس، نقرأ معاً ما كتبه تروتسكي عن موضوعة الأكثرية والأقلية بعد مرور أكثر من سنتين على قيام الاشتراكية في روسيا.

وقد ورد هذا المقطع في كتابه الهام «الارهاب والشيوعية». يقول وزير الدفاع وقائد «الجيش الأحمر» وقتذاك رداً على كارل كاوتسكي الذي وصفه بالانتهازية والتحريفية «ان عدد الجنود الذين عبأناهم في العامين الماضيين لم يبلغ تماماً عدد المنتسبين الى النقابات في روسيا، لكن المنتسبين الى النقابات هم من العمال، وهؤلاء لا يدخلون الى الجيش الأحمر الا بنسبة ١٥٪، أما الباقي فمؤلف من جماهير الفلاحين»[١٢٦]. أي ان ٨٥٪ من «الجيش الأحمر»، الذي يقوده

تروتسكي، ينتمي الى «أكثر الطبقات رجعية» كما يقول ماركس في «البيان الشيوعي».

وفي مكان آخر يؤكد تروتسكي هذه المسألة فيقول: «كان الجيش الثالث هذا يضم حوالي ١٢٠ ألف رجل موزعين على الأركان العامة والخدمات والأسلحة والاسعاف. الخ. وكان العنصر الفلاحي هو السائد فيه، وكان يضم ١٦ ألف شيوعي أو نصير معظمهم من عمال الأورال. وهكذا كان هذا الجيش يمثل، بتركيبته، كتلة فلاحية منظمة تنظيماً عسكرياً بقيادة العمال الطليعيين»(١٢٧).

أي أن الطبقة «الأكثر ثورية» حسب التعريف الماركسي الكلاسيكي، لم تكن تمثل سوى «أقلية ضئيلة» وسط كتلة من «الأكثرية الهائلة». فالبروليتاريا كانت «قيادة طليعية» فقط.

واذا انتقلنا الى العصر الحديث، عصر ما بعد الثورة الرأسمالية الصناعية الثانية، نرى ان الأمور لم تتبدل، حيث بقيت الطبقة العاملة «أقلية» قياساً للفئات الاجتماعية الجديدة التي أفرزها التطور التاريخي.

فقد كتب روجيه غارودي، وكان لا يزال في مرحلة الانتقال من الماركسية الى الاسلام، مؤكداً ان الطبقة العاملة لم تتعدل نسبة تمثيلها العددي قياساً لحجم السكان في فرنسا.

فأشار في هذا الصدد على أن الطبقة العاملة قد بقيت «في مجموعها مستقرة (...) فبين ١٩٦٢ و ١٩٦٨ ارتفع عدد العمال من سبعة ملايين وستين ألفاً الى سبعة ملايين وستمئة وثمانية وتسعين ألفاً، أي بنسبة ٩٪، وهي نسبة لا تنقص الا قليلاً عن نسبة تزايد السكان.

ويمثل العمال اليوم ٣٧٪ من السكان العاملين، وتبعاً للتقديرات والتنبؤات الأكثر احتمالاً فإن النسبة لن تتغير في العام ١٩٨٠» (راجع

« البديل » ص ١٨١).

وعلى هذا القياس طرح غارودي مسألة التحالف بين العمال والمثقفين والطلبة والمستخدمين وأصحاب المهن والفلاحين لتشكيل « أكثرية حقيقية » ضد النظام الرأسمالي المعاصر، على غرار مسألة التحالف بين العمال والفلاحين التي طرحها لينين لمواجهة القيصرية الروسية. هذا وكان قد سبق لغارودي ان أكد في كتابه « منعطف الاشتراكية الكبير » على ان « الثورة الصينية (الصين) هي في جوهرها، ثورة فلاحين » (ص ١٣٧).

ويعني هذا الكلام انه ليس هناك من ثورة عمالية صافية قامت في العالم الا « كومونة باريس » التي انهارت تحت ضربات جيش الفلاحين الذي زحف اليها من الريف، أما باقي الثورات الاشتراكية فقد حصلت اما بالتحالف مع الأكثرية الفلاحية الساحقة كما هو حال الثورة الروسية، أو بقيادة الحزب الشيوعي للثورة الفلاحية، كما هو واقع الثورة الصينية. وتلغي هذه الوقائع ذلك الكلام الماركسي عن الأكثرية العمالية، الذي جرى الرهان عليه انطلاقاً من فرضيات وتوقعات حول الثورة الصناعية والمعدل الميلي للفقر وتوسع رقعة البروليتاريا وتحولها الى أكثرية في المجتمع الصناعي.

وهنا يأتي السؤال. كيف حلت الماركسية مأزقها مع موضوعة الأكثرية والأقلية؟ وكيف برَّرت قيادة البروليتاريا للتحول التاريخي والاجتماعي الجديد، مع ان هذه الطبقة كما تبين لا تزال أقلية؟

باختصار، استبدلت الماركسية كلامها عن الأكثرية بزيادة كلامها عن العنف والقسر والديكتاتورية ورفض الديمقراطية البورجوازية.

ونعتقد ان كتاب تروتسكي الهام « الارهاب والشيوعية » يقدم لنا

مادة خصبة للدلالة على هذا النهج الماركسي، خاصة انه جاء نتاج تجربة غنية في الحكم وخلاصة نقاشات مزدهرة في حياة الثورة عشية تحولها الى ستالينية.

يقول تروتسكي في معرض رده على مطالبة كاوتسكي بضرورة اجراء انتخابات ديمقراطية في روسيا بعد الثورة «لما كنا نرى تنظيم السلطة الثورية الا في السوفياتات ولما كانت هذه السوفياتات تقبض على زمام السلطة الفعلية لحظة دعوة الجمعية التأسيسية، فقد كانت المسألة محلولة في نظرنا عن طريق الحل الاجباري للجمعية التأسيسية التي لم تكن مستعدة لحل نفسها بنفسها لصالح السوفياتات. لكن كاوتسكي يسألنا: لماذا لا تدعون جمعية تأسيسية جديدة؟ ونجيبه: لأننا لا نشعر بالحاجة الى ذلك»[١٢٨].

وجواب تروتسكي كجواب «أنا حرّ». فطالما هو قادر على فرض «الحل الاجباري» فلماذا اللجوء الى وسيلة بورجوازية للتعبير عن رأي الأكثرية والأقلية.

ولا يكتفي بذلك بل يرى في صفحة أخرى من الكتاب ان «الحل الاجباري» أو «عنصر الاكراه» هو أفضل طريقة للتطور الاجتماعي والتحول التاريخي فيقول: «ان هذا لا يستبعد عنصر الاكراه بكل أشكاله، من ألطفها الى أقساها. ان عنصر الاكراه والقمع لا يبقى على المسرح التاريخي فحسب، بل سيلعب على العكس دوراً بالغ الأهمية خلال حقبة لابأس بها من الزمن»[١٢٩].

ويعتقد تروتسكي ان عنصر الاكراه هو لمصلحة الجماهير لأنه يمارس باسمها، فيؤكد في اطار مناقشته لجماعة المنشفيك (الجناح الذي اختلف وانشق عن حزب لينين قبل قيام الثورة) ان الاكراه في روسيا

« تمارسه السلطة العمالية والفلاحية باسم مصالح الجماهير الكادحة هذا ما لم يلاحظه ابراموفيتش »[١٣٠].

وما لم يلاحظه ابراموفيتش، وهو أحد الذين طالبوا بالديمقراطية، لاحظه تروتسكي بعد سنوات عندما قام ستالين بضرب كتلته في الحزب الشيوعي، وطرده من الاتحاد السوفياتي وأرسل وراءه من قام باغتياله في المكسيك حيث لجأ الى هناك هرباً من ملاحقة السلطة السوفياتية.

وما قام به ستالين، على اثر خلافه مع تروتسكي، في الاتحاد السوفياتي لم يكن مجرد صورة تعكس سلوكه الشخصي بقدر ما كان يتمثل في شخصه ذلك النموذج القسري لطريقة التحويل الاجتماعي من مرحلة الى مرحلة. فستالين لم يفعل أي شيء جديد سوى تطبيق الأفكار والآراء والمبررات التي قدمها تروتسكي في رده على التيارات الديمقراطية الاشتراكية، وهي تيارات في غالبيتها ماركسية، ومثل كاوتسكي وجهة نظرها أفضل تمثيل.

وتروتسكي الذي دفع ثمن رفضه للديمقراطية غالياً كان سبق له أن برر رفض وجود كتل سياسية في الطبقة الواحدة كما انه تشدد كثيراً في تمسكه بموضوعة ديكتاتورية البروليتاريا. فقد كتب يقول في « الارهاب والشيوعية » ان « المسألة هي مسألة ديكتاتورية طبقة. والطبقة تتألف من عدة فئات آراؤها وعواطفها ليست واحدة ومستوياتها الفكرية متباينة. والحال ان الديكتاتورية تفترض وحدة الارادة، وحدة الاتجاه، وحدة العمل »[١٣١].

ويضيف في الصفحة نفسها محذراً « ان سياسة التكتل متناقضة أشد التناقض مع نظام ديكتاتورية البروليتاريا ».

والسبب برأيه « ان التاريخ لم يجد حتى الآن من وسائل أخرى لتقدم الانسانية الا بمعارضته في كل مرة عنف الطبقات المدانة بالعنف الثوري للطبقة التقدمية »[١٣٢].

ولأن الطبقة العاملة هي « الطبقة التقدمية » في هذه المرحلة بحكم موقعها من علاقات الانتاج طالب تروتسكي بانفرادها بالسلطة مع « امكانية اتفاقات جزئية أو تنازلات كبيرة، وبخاصة تجاه البورجوازية الصغيرة وطبقة الفلاحين »[١٣٣].

ولكنه حذر من أن « البروليتاريا لا تستطيع ان تعقد هذه الاتفاقات الا بعد أن تستولي على جهاز السلطة المادي والا بعد أن تضمن لنفسها امكانية التقرير الحر للتنازلات التي ستقبل بها أو ترفضها في اطار مصلحة القضية الاشتراكية ».

هذا التحالف الجزئي والمشروط برره تروتسكي بهذه المقولة الماركسية الكلاسيكية وهي « أن التطور التاريخي يزداد اعتماداً على القطبين المتعارضين في المجتمع ـ البورجوازية الرأسمالية والبروليتاريا ـ لا على تلك الفئات المحافظة التي خلفها الماضي »[١٣٤].

ولذلك، حسب تروتسكي أيضاً، لا مجال للمساومة الشكلية « بين جميع المواطنين بصفتهم ناخبين لا تفعل شيئاً سوى أن تثبت بشكل أوضح، في مثل هذه الظروف، عجز « البرلمانية الديمقراطية » عن حل المسائل الأساسية التي يطرحها التطور التاريخي »[١٣٥].

وعجز البرلمانية الديمقراطية يعود، برأي تروتسكي، الى قيام البورجوازية الصغيرة باحتلال البرلمانات وتحويلها الى « مجرد ثرثرة مائعة » مما فرض « على البروليتاريا واجب الاستيلاء على سلطة الدولة، بصورة مستقلة عن البورجوازية الصغيرة بل ضدها ـ لا ضد مصالحها

ـ بل ضد عطالتها وضد سياستها غير المتماسكة التي هي عبارة عن نزوات عاطفية عاجزة »[١٣٦]. ولذلك ليس هناك الا سبيل واحد « انتزاع السلطة من البورجوازية بتجريدها من أدوات سيطرتها المادية »[١٣٧]. ويضيف تروتسكي جازماً حازماً « وحتى لو ولدت ديكتاتورية البروليتاريا في بعض البلدان في حضن الديمقراطية، فإن الحرب الأهلية لن تصبح بحكم المستبعدة لهذا السبب، ان مسألة معرفة لمن ستعود السلطة في البلاد، أي معرفة هل ستبقى البورجوازية على قيد الحياة أم ستفنى، لن تنحل بالعودة الى مواد الدستور بل باللجوء الى مختلف أشكال العنف »[١٣٨].

وهكذا الديمقراطية مرفوضة لأنها ثرثرة بورجوازية صغيرة، وكذلك الديمقراطية غير مقبولة حتى في ظل ديكتاتورية البروليتاريا، بينما العنف بمختلف أشكاله هو المطلوب في مرحلة ما بُعد الاستيلاء على السلطة... والسبب حسب رأي تروتسكي لا يعود الى مزاجه بل لمنطق التاريخ وتطوره.

فالرأسمالية، حسب الماركسية، لا تستطيع الا أن تتطور، وعندما تتطور تنحط كطبقة حاكمة لتقوم مكانها طبقة ثورية شابة. ولهذا فإن البورجوازية دون وعي منها تحفر قبرها بيدها لتقوم مكانها البروليتاريا الثورية بحكم « الغلبة العددية » من ناحية وبحكم موقعها من علاقات الانتاج الذي أهلها تاريخياً للعب هذا الدور من ناحية أخرى. فالمجتمع البورجوازي « لا يستطيع أن يتطور دون أن يزيد من قوى البروليتاريا. ان البورجوازية، في العصر الراهن، طبقة سائرة الى الانحطاط »[١٣٩].

واذا كانت الطبقة العاملة هي المؤهلة موضوعياً لقيادة التحول

التاريخي من الرأسمالية الى الاشتراكية وثم من الاشتراكية الى الشيوعية، فإن الحزب (حزب الطبقة العاملة) هو اداتها ودماغها المفكر « فالحزب بفضل وضوح أفكاره النظرية، وبفضل قوة تنظيمه الثوري، ضمن للسوفياتات امكانية التحول من برلمانات عمالية شوهاء، الى جهاز لسيطرة العمل».

ويعلق تروتسكي « ليس في هذا الاستبدال لسلطة الطبقة العاملة بسلطة الحزب أي شيء عرضي، بل ليس هناك في الحقيقة أي استبدال»[١٤٠].

ولكن قناعة تروتسكي شيء والوقائع والمتغيرات شيء آخر.

اذ كيف يمكن أن تتم هذه المسألة دون أن يكون هناك استبدال؟ كيف يمكن أن يحصل هذا الأمر دون أن يكون هناك استبدال للأكثرية بالأقلية عن طريق العنف، ومن ثم استبدال الأقلية (الطبقة العاملة) بالطليعة الثورية (الحزب) عن طريق الاستيلاء على جهاز الدولة؟

تروتسكي، طبعاً، لم يجب عن هذه الأسئلة عندما كان في السلطة الى جوار لينين وستالين. ولكنه عندما سقط بعد اختلافه مع ستالين على وراثة السلطة بعد وفاة لينين، أخذ يجيب عن هذه الأسئلة دون أن يعيد النظر بأجوبته القاطعة السابقة، ودون أن يحاول تفسير الجذر النظري الماركسي الكامن وراء انحراف الثورة الاشتراكية الروسية عن مسارها التاريخي حسب ما ذهب اليه في كتابيه النقديين: «الثورة الدائمة» و«الثورة المغدورة».

ورغم ان تروتسكي اكتفى بنقد تجربة ستالين من خلال اعادة النظر بموقفه من مقولة «الاشتراكية في بلد واحد»، دون أن يحاول

أن يرى جذور الستالينية في اللينينية والماركسية، الا انه رغماً عنه قال الكثير من الأشياء التي توحي بذلك المأزق النظري والتاريخي الذي وصلت اليه أفكار ماركس وانغلز حول التطور الصناعي الرأسمالي وتقدم البروليتاريا ونمو رقعتها الاجتماعية وتحولها الى أكثرية.

وقد حصل لتروتسكي ما كانت تراه الماركسية في موضوعة «البورجوازية تحفر قبرها بيدها». فتروتسكي قد حفر قبره بيده وستالين اكتفى برمي التراب على جثته.

وقبل سقوطه كان تروتسكي قد بدأ يدرك المسار الذي أخذت تسير اليه التجربة الاشتراكية الأولى في العالم، ولكنه اكتفى بلوم الطبقات والأحزاب العمالية في أوروبا على عدم قيامها بالثورة البروليتارية لانقاذ الثورة الاشتراكية في روسيا من الانهيار... ولم يذهب في نقده أكثر من هذا المجال.

فهو من جهة :عاب على الطبقات العمالية في أوروبا «قلة ثوريتها» ولام ـ من جهة ـ الطبقة العاملة الروسية «كثرة ثوريتها» وحمل الأحداث والصدف مسؤولية ما حصل.

وهو يقول في هذا الاطار «لكننا لم نخرج على هذا الترتيب التاريخي ـ الطبيعي للغاية للوهلة الأولى والعظيم الفوائد بالنسبة الى الطبقة الثورية الروسية ـ بغلطتنا بل بغلطة الأحداث. فبدلاً من أن تكون البروليتاريا الروسية الأخيرة، كانت الأولى»[١٤١]. ولأن البروليتاريا الروسية سبقت التاريخ وقفزت فوق شقيقاتها الأوروبيات زمنياً رأى تروتسكي على ضوء تجربة الثورة الاشتراكية في روسيا «ان سياسة ستالين، التي تحددها مصالح البيروقراطية السوفياتية المتمتعة بالامتيازات، قد أصبحت في جوهرها سياسة محافظة»[١٤٢]. ولكن

تروتسكي كان قد أشار قبل ذاك الوقت الى « ان على الطبقة العاملة، التي استولت على السلطة والسلاح في أيديها، ان تحطم بالعنف جميع المحاولات التي قد تقوم لانتزاع السلطة منها »[١٤٣] ... وهكذا كان ولكن بدل أن تكون الثورة هذه المرة ضد ستالين كانت ضد تروتسكي نفسه.

لقد أطلنا الاستشهاد بكتابات تروتسكي، ولكن لذلك عدة اعتبارات منها انه لا يرقى اليه الشك في تعصبه للماركسية، وانه أحد أبرز قادة ثورة اكتوبر الاشتراكية، وانه صاحب تجربة طويلة وغنية في الدولة الاشتراكية الأولى في العالم... ولأنه أخيراً، واحد من أبرز ضحاياها.

فضلاً عن ذلك، فإن كتاب « الارهاب والشيوعية » يتميز بخاصية مهمة وهي انه لم يكتب قبل الثورة وليس بعد انتقاله الى صفوف المعارضة الشديدة لستالين، بل في الفترة الواقعة بين المرحلتين ولهذا فهو يعكس بقوة وعنف وفظاظة النظرية الماركسية في اطار الممارسة والتجربة العملية. فالكتاب المذكور يكشف بوضوح ذلك الاختلاف النافر بين الماركسية في نطاق النظرية والماركسية في اطار التجربة العملية.

واذا كنا قد اخترنا أفكار تروتسكي لشرح المفاهيم الماركسية حول العنف والديكتاتورية، فإن ذلك لا يعني ان أفكاره لم ترد قبلاً عند ماركس وانغلز ولينين، وبعده عند ستالين.

ونستطيع التأكيد ان موقف تروتسكي من الديمقراطية هو موقف لينين عينه الذي سبق له واعتبر ان « الديمقراطية لا تعني غير المساواة الشكلية » كما اعتبر ان « الديمقراطية هي شكل للدولة، نوع من

أنواعها. ولذا فهي، ككل دولة، استعمال للعنف حيال الناس بصورة منظمة، ودائمة»[١٤٤].

ولأن الديمقراطية، حسب الماركسية، مسألة شكلية فقد طالبت باستبدالها قسراً بديكتاتورية البروليتاريا بوصفها التمثيل الديمقراطي الحقيقي لحكم الأكثرية ضد الأقلية.

وعندما وصل لينين الى السلطة عقب الثورة الاشتراكية لم يبذل جهده في تحويل الديمقراطية البورجوازية (المساواة الشكلية) الى ديمقراطية بروليتارية (المساواة الحقيقية)، ولم يعمل على تغيير شكل الديمقراطية بعد أن نجح في تغيير شكل تمثيل الدولة... بل لجأ الى أقصر الطرق وأعنفها: فألغاها.

ما هي الحجة التي تعتمدها الماركسية نظرياً لتبرير عملية الغاء الديمقراطية؟ وما هي الأجوبة التي تقدمها لتفسير هذا السلوك؟

تنطلق الماركسية في تحليلها من مسألة بديهية وهي ان الطبقة العاملة على حق، ولأن الحق معها فلقد تم اختيارها بحكم موقعها لقيادة التطور التاريخي في العصر الحديث (عصر الثورة الصناعية الرأسمالية).

ومن هذه المسألة الحقوقية بنت الماركسية تحليلها النظري على المستويين المادي التاريخي (الاقتصاد ومجموع العلاقات البشرية) والسياسي (الدولة والسلطة والحزب ومجموع الحلول التي تتكفل البروليتاريا بتقديمها للعلاقات البشرية).

ولأن حلول البروليتاريا لمشاكل البشر ليست مجانية ولا تتعلق بها كطبقة مستقلة بل تطال كل طبقات المجتمع. فعلى المجتمع أن يتحمل وعلى الطبقات الأخرى أن تدفع الثمن بسبب وقوفها كحاجز موضوعي أمام مسيرة التاريخ.

وترى الماركسية أن مسيرة التاريخ تتحكم فيها قوانين غير واعية تفرض هذا الشكل أو ذاك من التطور بحكم العلاقات الموضوعية ورغم وعي البشر حيناً وضد ارادتهم أحياناً.

ولذلك سواء قالت الماركسية بحكم الطبقة العاملة أم لم تقل فإن مسيرة التاريخ بوعي من البروليتاريا أو دون وعي منها ستنتهي الى هذه النتيجة البديهية: سيطرة البروليتاريا على وسائل الانتاج وتحويلها من الملكية الخاصة الى الملكية العامة.

وبما ان التاريخ هو تاريخ مرسوم سلفاً، وبما ان الطبقة العاملة عاجلاً أم آجلاً ستتحكم بوسائل انتاجها وتقوم بتحويلها الى ملكية اجتماعية لا ملك طبقة أو أفراد كما هو حاصل الآن، وبما ان هذه التطورات ستحصل شئنا أم أبينا وسواء تدخل وعي البشر وارادتهم في المسيرة أو لم يتدخل، فلابأس من اختصار المسافة وتقليص الزمن المطلوب تاريخياً لحصول ما هو متوقع سلفاً أن يحصل، بهدف انقاذ البروليتاريا من عذاباتها وانقاذ المجتمع من تسلط الرأسمالية.

وعلى هذا تبرعت أو «اختيرت» البروليتاريا، بحكم القوانين الخارجة عن وعي البشر وبحكم موضوعي من التاريخ، للقيام بهذه المهمة المزدوجة: تحرير نفسها وتحرير المجتمع.

ولأن البروليتاريا أخذت على عاتقها هذه المهمة التاريخية، فعلى المجتمع أن يقبل بدفع الثمن الباهض: إلغاء الديمقراطية والقبول بمرحلة ديكتاتورية البروليتاريا لاختصار الوقت وفرض التحولات القسرية على مختلف فئات المجتمع.

والديكتاتورية هذه وحسب التوقعات الماركسية ليست دائمة بل مؤقتة. فهي عبارة عن فترة زمنية مرحلية تتطلبها الظروف (ظروف

تقدم البشرية ورقيها).

وعندما تنتهي البروليتاريا من انجاز مهمتها التاريخية وفق الظروف والمتطلبات الموضوعية، تقوم البروليتاريا بإلغاء نفسها والاندماج بالمجتمع الذي ساهمت بإنقاذه من الرأسمالية وما سبقها من مراحل استغلال الانسان للانسان.

وبالطبع فإن عملية الاندماج ستأخذ فترة زمنية معينة ولكنها ستكون هذه المرة دون ديكتاتورية، دون حزب، دون دولة، وأخيراً دون طبقات وملكية خاصة.

فالطبقة العاملة، حسب النظرية الماركسية، لا تقوم باسقاط طبقة والحلول مكانها كما حصلت الأمور عبر التاريخ (طبعاً المقصود التاريخ الأوروبي) بل انها ستكمل رسالتها التاريخية بإلغاء الطبقات نهائياً من خلال إلغاء نفسها بعد أن تكون قد حققت الشروط المادية لعملية الاندماج النهائي في المجتمع الشيوعي.

ونلاحظ من هذا العرض السريع، أن الماركسية التي تتمسك بشدة بالتفسير المادي للتاريخ، تسقط بقوة في فخ المثالية الذي يقوم على مجموعة مراهنات وفرضيات وتوقعات متروكة للزمن حتى يتم التحقق من صحتها أو عدم صحتها.

ويلاحظ أيضاً ان التفسير الماركسي لنشوء الدولة قد اعتمد على مجموعة وقائع ومعلومات، قام بتوظيفها لخدمة المنهجية المادية التاريخية، الى درجة ان انغلز، كما بينّا سابقاً، قد وقع في تطرف اقتصادي لتأكيد قناعاته النظرية، بينما نرى ان التفسير الماركسي لعملية سقوط الدولة البورجوازية وقيام مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا وثم اضمحلالها قد أدخل الى جانب التاريخ وعي البشر وارادتهم وتدخلهم

القسري في فرض هذا النمط من التطور أو هذا الشكل من العلاقات.

فالتناقض القائم بين التفسير المادي لمقدمات التاريخ وتطوره والتفسير المثالي لنتائج تطور التاريخ وتقدمه، يشكل الجذر الحقيقي لمأزق التحليل الماركسي على المستويين النظري والعملي. وهذا ما لم يشأ تروتسكي قوله عندما اختلف مع ستالين عقب وفاة لينين.

فعندما يكون النقاش في الماضي وحول الحاضر تقفز المنهجية المادية المستندة الى الوقائع الملموسة الى المقدمة، وعندما يتحول النقاش الى المستقبل تتراجع المنهجية المادية الى الوراء، لتحل مكانها الفرضيات والتوقعات والتكهنات.

والتفاوت المذكور بين المستويين لم ينشأ بالصدفة، بل جاء لتعويض الحاجة النظرية لهذا المأزق المنهجي. ويمكن القول ان التناقض المشار اليه كان مقصوداً منه تبرير ديكتاتورية البروليتاريا وقيادة الحزب واستخدام العنف القسري للتحولات الاجتماعية.

وحتى لا يطول البحث في الأصول الحقوقية الأوروبية للنظرية الماركسية، نعود الى نصوصها، التي حاولت تفسير هذه الإشكالات وإعطاء المبررات «الفقهية» أو العملية لها.

قلنا إن الماركسية قد افترضت ان التطور الصناعي سيؤدي حتماً الى اتساع رقعة الطبقة العاملة عددياً مقابل تقلص رقعة الطبقة الرأسمالية نتيجة المزاحمة بين الاحتكارات القائمة بين كتل الطبقة الحاكمة المتكونة منها. وبما ان الأكثرية الى جانب الطبقة العاملة، أو الطبقة العاملة هي الأكثرية، فإن قيادتها لمرحلة التحول بات أمراً محتوماً، وتحصيل حاصل.

وحتى لا يطول الانتظار للوصول الى هذه النتيجة الحتمية، وتقعد

الطبقة العاملة تتفرج على التحولات الصناعية التي سيخرج منها المزيد من الكتل البشرية لمصلحة امتداد رقعة البروليتاريا، لابأس من أخذ المبادرة واستلام السلطة السياسية واختصار الوقت والقيام بمهمة البورجوازية (استكمال عملية التحويل الصناعي) ومهمة البروليتاريا (تحرير المجتمع من العلاقات الرأسمالية).

وبما ان البروليتاريا لم تتحول بعد وحسب اعتراف الماركسية نفسها الى أكثرية، وبما ان الانتظار لا يفيد في هذا المجال طالما الأمور سائرة بهذا الاتجاه، فلابأس من استخدام العنف والسيطرة على جهاز الدولة وفرض مرحلة انتقالية اسمها: «ديكتاتورية البروليتاريا».

ولجوء الماركسية الى هذا التبرير النظري باسم التاريخ مرة وباسم الظروف الموضوعية مرات، كان سببه عدم تناسب المفاهيم مع الوقائع المادية والمحسوسة. فالنظرية افترضت ان التطور سيحول البروليتاريا الى «أكثرية» وجاء التقدم الصناعي ليخلق حاجات جديدة وكُتَلاً اجتماعيةوسطى فرضت على البروليتاريا أن تبقى «أقلية» وسط أكثرية فلاحية في البلدان غير الصناعية أو وسط أكثرية تاريخية جديدة ليست بروليتارية ولا بورجوازية في البلدان الصناعية.

ونتيجة عدم التناسب بين المفهوم والواقع حصل التناقض وكان لا بد من منقذ للنظرية، فجاءت «الديكتاتورية» كأداة عسكرية سياسية مرحلية لتعويض النقص في الواقع بنقص آخر في النظرية. ما هي هذه الديكتاتورية، التي كانت السبب في انشقاقات الماركسية الى فروع واتجاهات كثيرة لا تزال تعاني منها حتى الآن؟

يعرف تروتسكي هذا النوع من الديكتاتورية في كتابه « الارهاب والشيوعية » بالشكل التالي: « ان ديكتاتورية البروليتاريا تعني، في جوهرها، السيطرة المباشرة لطليعة ثورية تعتمد على الجماهير الغفيرة وترغم المتخلفين، عند اللزوم، على اللحاق بالركب (يقصد الاشتراكية) »[١٤٥].

وفي مكان آخر يوسع تروتسكي هذا المفهوم فيقول « ان ديكتاتورية البروليتاريا تعبر عن نفسها بالغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج وسيطرة ارادة الجماهير الجماعية على كل الآلة السوفياتية، لا بأشكال ادارة المشاريع المختلفة »[١٤٦].

والسبب هو « انه لا مجال للانتقال من الفوضى البورجوازية الى الاقتصاد الاشتراكي دون اللجوء الى الديكتاتورية الثورية والى طرائق التنظيم الاقتصادي القائمة على الاكراه »[١٤٧].

ويعطي تروتسكي دوراً خاصاً للجيش للقيام بمهام الاكراه لفرض التحويل الاجتماعي فيقول « إن الجيش وحده (...) قد اكتسب الحق بأن يتطلب من كل فرد خضوعاً تاماً للمهام والأهداف والتعليمات والأوامر. ولقد توصل الى ذلك لأن مهام التنظيم العسكري، بوجه خاص، كانت تتفق أكثر من غيرها مع ضرورات التطور الاجتماعي »[١٤٨].

وحسب رأي لينين في « الدولة والثورة » ان « الجيش الدائم والشرطة هما الأداتان الرئيسيتان لقوة سلطة الدولة »[١٤٩]. ومثلما ينطبق هذا الأمر على الرأسمالية كذلك ينطبق على الاشتراكية

كمرحلة انتقال من الرأسمالية الى الشيوعية.

ويوضح تروتسكي المسألة بشكل فاقع فيؤكد على «ان الردع الهادف الى تحقيق المهام الاقتصادية هو سلاح ضروري للديكتاتورية الاشتراكية»[١٥٠].

ولا يكتفي تروتسكي في حماسه النظري لمسألة ديكتاتورية البروليتاريا الى هذا الحد، بل انه ذهب الى تحديد، أو تقرير الفترة الزمنية، التي ستمكثها البروليتاريا في السلطة فيقول في كتابه «الأدب والثورة»: «على كل حال، ستدخل السنوات العشرون أو الثلاثون أو الخمسون التي ستستغرقها الثورة البروليتارية العالمية في التاريخ بوصفها أصعب أشكال الانتقال من نظام الى آخر، وليس البتة بوصفها عنصراً مستقلاً للثقافة البروليتارية»[١٥١]. وها قد انقضت أكثر من ستين سنة على ثورة اكتوبر، فلم تقم «الثورة البروليتارية العالمية» كذلك لم تضمحل ديكتاتورية البروليتاريا. وفي الكتاب نفسه يؤكد تروتسكي على أن ديكتاتورية البروليتاريا مرحلة انتقالية مؤقتة الى درجة «ان البروليتاريا، قبل أن تخرج من مرحلة التدريب الثقافي، تكون قد كفت أن تكون هي البروليتاريا»[١٥٢].

وبعد أن يميز بين الدولتين البورجوازية والعمالية (راجع صفحة ٧ من «الأدب والثورة») يحدد تروتسكي طبيعة هذه المرحلة القصيرة زمنياً نسبة الى المراحل التاريخية التي سبقتها ويشرح مواصفاتها بالقول: «لكن ديكتاتورية البروليتاريا ليست، في جوهرها، التنظيم الاقتصادي والثقافي لمجتمع جديد، وإنما هي نظام عسكري ثوري يرمي الى النضال في سبيل اقامة ذلك المجتمع (يقصد المجتمع الاشتراكي)»[١٥٣]. ويعتبر هذه الفترة قصيرة جداً الى درجة «انه

ليس هناك ثقافة بروليتارية فحسب، بل الى أن مثل هذه الثقافة لن تظهر الى حيز الوجود أبداً »[١٥٤]. ويقصد هنا ان الثقافة ستكون اشتراكية وليست بروليتارية لأنه لن يكون لديها الوقت الكافي لتأسيس ثقافتها المستقلة عن المجتمع الجديد.

أمام هذا الاصرار النظري الماركسي على ظرفية المرحلة البروليتارية، وعلى ضرورة ووقتية ديكتاتورية البروليتاريا، لم يعد هناك من بد سوى الانتقال الى أكثر المسائل اثارة في موضوعة الدولة وفق المنهجية الماركسية وهي مسألة « اضمحلال الدولة » في الطور الشيوعي من التطور التاريخي البشري.

يؤكد انغلز في رده على دوهرينغ على ان الدولة لا « تلغى » انها « تضمحل ». (راجع انتي دوهرينغ صفحة ٣٣٨ و ٣٣٩).

وحول هذه المقولة يرى لينين في « الدولة والثورة » أن تعبير « الدولة تضمحل هو تعبير اختير بتوفيق كبير، لأنه يشير بوقت معاً الى تدرج هذا السير والى عفويته » (ص١١٣).

لماذا تضمحل الدولة؟ يجيب لينين « تضمحل الدولة، لأنه ينعدم الرأسماليون وتنعدم الطبقات فيستحيل بالتالي قمع أية طبقة »[١٥٥].

اذن « الشيوعية هي وحدها التي تجعل الدولة أمراً لا لزوم له البتة، لأنه لا يبقى عندئذ أحد ينبغي قمعه، « أحد » بمعنى الطبقة، بمعنى النضال المنتظم ضد قسم معين من السكان »[١٥٦].

وبما ان القمع لا لزوم له في مجتمع لا طبقي فإذن لا لزوم للدولة. ولذلك تحول مبدأ الغاء الطبقات الى مطلب البروليتاريا حيث يشير انغلز الى « أن المضمون الفعلي للمطلب البروليتاري الخاص بالمساواة هو المطالبة بالغاء الطبقات. وان أي مطلب للمساواة يتجاوز هذه

الحدود يسقط بالضرورة في السخف» (انتي دوهرينغ ص١٢٩).

ويرى انغلز ان البروليتاريا هي «الطبقة التي تستطيع للمرة الأولى في التاريخ أن تطالب ليس بالغاء هذا التنظيم الطبقي المخصوص أو ذاك، أو هذا الامتياز الطبقي المعين أو ذاك، بل بالغاء الطبقات عينها» (انتي دوهرينغ ص١٨٩).

ويحدد انغلز الشروط التاريخية لعملية الغاء الطبقات بالقول: «ان الغاء الطبقات في المجتمع يفترض درجة من التطور التاريخي لا يصبح عندها وجود هذه الطبقة الحاكمة المخصوصة أو تلك فحسب، بل وجود أية طبقة سائدة على الاطلاق، وبالتالي وجود التمايز الطبقي نفسه، غلطة تاريخية باطلة، وبالتالي فإنه يفترض ان تطور الانتاج قد ارتفع حتى درجة لا يصبح عندها استملاك وسائل الانتاج والمنتجات، وبالاضافة اليها استملاك السيطرة السياسية، احتكار الثقافة، والقيادة الفكرية من قبل طبقة مخصوصة من المجتمع أمراً نافلاً فحسب، بل عقبة تعترض سبيل التطور اقتصادياً وسياسياً وفكرياً»[١٥٧].

ويعتبر انغلز ان تلاشي الفوضى في الانتاج يؤدي الى تلاشي الدولة بحيث يجعل تطور الانتاج «من وجود طبقات المجتمع المختلفة خطأ تاريخياً بعد الآن. وبقدر ما تتلاشى الفوضى في الانتاج الاجتماعي تضمحل السلطة السياسية الخاصة بالدولة. وان الانسان، الذي أصبح أخيراً سيد أسلوبه الخاص من التنظيم الاجتماعي، يصبح في الوقت نفسه سيداً على الطبيعة، وسيد ذاته ـ حراً»[١٥٨].

فالبروليتاريا حين «تستولي على السلطة السياسية تحول وسائل الانتاج كضرورة أولية الى ملكية الدولة»[١٥٩].

ويضيف انغلز في الصفحة نفسها «لكن البروليتاريا، حين، تفعل ذلك، تقضي على نفسها بوصفها بروليتاريا، تلغي سائر الفروقات الطبقية والتضادات الطبقية، وتلغي كذلك الدولة بوصفها دولة» (انتي دوهرينغ).

ويشرح ماركس هذه المسألة بالقول «ان وجود طبقة مظلومة هو الشرط الأساسي لكل مجتمع قائم على صراع الطبقات. وان تحرير الطبقة المظلومة يتطلب خلق مجتمع جديد» (بؤس الفلسفة ص ١٧٩).

ويضيف في الصفحة التالية «ان شرط تحرير الطبقة العاملة هو القضاء على طبقة (...) ان الطبقة العاملة ـ وهي في طريق نموها ـ ستقيم مقام المجتمع المدني القديم تجمعاً يقضي على الطبقات وصراعها ولا تكون قوة سياسية كما ندعوها، طالما ان القوة السياسية هي الضغط القانوني على الصراع في مجتمع مدني»[١٦٠].

ويذهب كارل ماركس في «الايديولوجية الالمانية» الى حد المطالبة بالغاء العمل كشرط لتحرر البروليتاريا والمجتمع ومعارضة الدولة فيقول «يتوجب على البروليتاريين، اذا كانوا يريدون أن تكون لهم قيمتهم كأشخاص، أن يلغوا شرط وجودهم الذي عاشوه حتى الآن والذي هو في الوقت نفسه شرط وجود المجتمع بأسره حتى يومنا هذا، أقصد ان يلغوا العمل. ومن هنا فإنهم يجدون أنفسهم في موقف المعارضة المباشرة للشكل الذي أعطى فيه أفراد المجتمع لأنفسهم حتى يومنا هذا تعبيراً عاماً، أي معارضة الدولة، وواجب عليهم أن يطيحوا بهذه الدولة حتى يحققوا شخصيتهم»[١٦١].

وزوال الطبقات يؤدي بالضرورة الى انتهاء الملكية الخاصة، أو زوال الملكية الخاصة ينتهي بنهاية عصر الطبقات اذ «عندما تنتصر

البروليتاريا لا تصبح في حال من الأحوال الجانب المسيطر في المجتمع لأنها انتصرت فقط بالقضاء على نفسها وعلى نقيضها. وعندئذ تختفي البروليتاريا كما يختفي نقيضها الذي يحددها وهو الملكية الخاصة »[١٦٢].

ويحاول لينين في كتابه « الدولة والثورة » تحديد معاني « زوال » و« انتهاء » و« القضاء » و« التلاشي » و« الاضمحلال » التي أشارت اليها الأدبيات الماركسية عند التطرق الى مسألة زوال الطبقات والغاء الملكية الخاصة واضمحلال الدولة واندماج البروليتاريا بالمجتمع الجديد.

وتأتي محاولة لينين لازالة تلك الاشكالات والالتباسات التي رافقت الماركسية في موقفها من هذا الموضوع. ولذلك قام بوضع، تصور متكامل لمسألة « اضمحلال الدولة »، على عدة مستويات أبرزها، المستوى التاريخي، والمستوى السياسي، والمستوى الاقتصادي.

ونبدأ بالشروط التاريخية.

يقول لينين انه « لا يمكن للدولة أن تضمحل تماماً الا عندما يطبق المجتمع قاعدة « من كل حسب كفاءاته ولكل حسب حاجاته »، أي عندما يعتاد الناس مراعاة القواعد الأساسية للحياة في المجتمع ويصبح عملهم منتجاً بحيث يشرعون يعملون طوعاً حسب كفاءاتهم »[١٦٣].

أي حتى تزول الدول، أو تضمحل، يجب أن يعتاد الناس على حياة مختلفة يعملون فيها طوعاً ودون اكراه أو استغلال. وهذا الأمر لا يتم، حسب لينين، في المرحلة الاشتراكية، التي سماها ماركس « بالطور الأول أو الأسفل من المجتمع الشيوعي »[١٦٤]. لأن « الشيوعية في طورها الأول، في درجتها الأولى، لا يمكن بعد ان تكون ناضجة تماماً

من الناحية الاقتصادية، لا يمكن أن تكون خالية تماماً من تقاليد أو آثار الرأسمالية »[١٦٥]. وعندما « يصبح المجتمع كله مكتباً واحداً ومعملاً واحداً يتساوى فيه الجميع في العمل وفي الأجور (...) وعندما يتعلم الجميع الادارة ويديرون في الواقع بصورة مستقلة الانتاج الاجتماعي، ويحققون بصورة مستقلة الحساب ورقابة الطفيليين والأفندية والمحتالين ومن على شاكلتهم (...) عندئذ يصبح التهرب من حساب الشعب ورقابته على التأكيد أمراً عسير المنال وأمراً نادراً جداً يصحبه في أكبر الظن عقاب سريع وصارم (...) بحيث ان ضرورة مراعاة القواعد الأساسية البسيطة للحياة في كل مجتمع بشري ستتحول بسرعة كبيرة الى عادة. عندئذ ينفتح على مصراعيه باب الانتقال من الطور الأول للمجتمع الشيوعي الى طوره الأعلى وفي وقت معاً الى اضمحلال الدولة اضمحلالاً تاماً »[١٦٦].

تبدو للوهلة الأولى، ان الشروط التاريخية التي صاغها لينين لمسألة اضمحلال الدولة، شروطاً أخلاقية معنوية سبقه عليها الكثيرون من الاشتراكيين الطوباويين الذين اشتهروا في محاولاتهم بناء تجمعات اشتراكية مستقلة عن المجتمع (روبرت أوين ومالتس على سبيل المثال) وفشلوا في ذلك فشلاً ذريعاً... الا أن الأمر كما يبدو ليس كذلك تماماً.

لأن لينين يعود فيضع مجمل هذه الشروط التاريخية (الطوباوية، والأخلاقية) على قواعدها التطورية الاقتصادية والسياسية التي حدد الكثير من معالمها في كتاباته، خاصة في « الدولة والثورة ».

اذ يرى « ان الأساس الاقتصادي لاضمحلال الدولة اضمحلالاً تاماً هو تطور الشيوعية تطوراً كبيراً يزول معه التضاد بين العمل

الفكري والعمل الجسدي (اليدوي)، ويزول بالتالي ينبوع من أهم ينابيع اللامساواة الاجتماعية الراهنة، مع العلم انه ينبوع تستحيل إزالته فوراً استحالة تامة بمجرد تحويل وسائل الانتاج ملكاً اجتماعياً، بمجرد مصادرة أملاك الرأسماليين»(١٦٧).

أي ان لينين يضع شرطاً تاريخياً غير الشروط التي تحدثت عنها الماركسية بالنسبة للملكية الخاصة لوسائل الانتاج وعلاقتها بنشوء الطبقات ونشوء الدولة. بحيث انه يلغي المقدمة النظرية الماركسية لنشوء الدولة التي رافقت حسب ما فهمنا نشوء الطبقات والحق الخاص بالتملك، ليضع نتيجة نظرية ماركسية مختلفة لمسألة اضمحلال الدولة وتتعلق بمسألة التناقض بين العمل اليدوي والعمل الفكري.

فنشوء الدولة في الماركسية شيء واضمحلالها شيء آخر.

أي ان التحليل النظري لعملية النشوء يتعارض مع التحليل النظري لعملية الاضمحلال، الى درجة لا نجد صعوبة في تحديد ذلك التناقض بين المقدمة والنتيجة.

ولكن هذا التبرير الاقتصادي (ازالة التضاد بين العمل الفكري والعمل اليدوي) لا ينسجم تماماً مع المستوى السياسي الذي تحدث عنه لينين في تفسيره لمسألة اضمحلال الدولة. اذ يقول: «وعندما لا تبقى أية طبقة اجتماعية ينبغي قمعها، وعندما تزول مع السيطرة الطبقية والصراع في سبيل البقاء الفردي، هذا الصراع الناجم عن الفوضى الراهنة في الانتاج، تلك الاصطدامات وأعمال الشطط (التطرف) الناتجة عن هذا الصراع، لا يبقى هناك ما ينبغي قمعه، ولا تبقى أيضاً ضرورة لقوة خاصة للقمع، للدولة»(١٦٨). أي ان الدولة تضمحل عندما تزول الحاجة الى القمع، لا عندما يزول التناقض بين العمل

اليدوي والعمل الذهني.

ونلاحظ هنا ان لكل مستوى حلاً خاصاً ومستقلاً عن الآخر. فبالنسبة للشروط التاريخية هناك «التربية» الاجتماعية وعادة السلوك الجديد في المجتمع الجديد (تغليب الصفة الأخلاقية على الصفات الأخرى). وبالنسبة للشروط الاقتصادية هناك «فوضى الانتاج» والملكية الخاصة والطبقات وعندما تزول، تزول الضرورة التاريخية للدولة. وبالنسبة للشروط السياسية هناك «القمع» وعندما تزول الحاجة لهذه المهمة القسرية تزول وظيفة الدولة للعنف ولا يبقى أمامها سوى الاضمحلال.

أي مرة تنشأ الدولة على اثر تقسيم العمل الكبير ومرة تضمحل على أساس ازالة الانقسام الطبقي، ومرة تنشأ على اثر الانقسام الطبقي ومرة تضمحل على أثر زوال التضاد بين العمل الفكري والعمل الجسدي، ومرة الثورة وحدها تستطيع «القضاء» على الدولة ومرة يترك «الاضمحلال» لذمة التاريخ ومرة تنشأ مع نشوء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ومرة ليس بالضرورة أن تضمحل مع تحويل وسائل الانتاج من الملكية الخاصة الى الملكية الاجتماعية (الجماعية)، ومرة تشرف الدولة على عملية تحويل الملكية الخاصة الى ملكية عامة، ومرة أخرى يشرف المجتمع على تنظيم عملية تحويل الملكية، ومرة يتحدث لينين عن اضمحلال الدولة في الطور الأعلى للشيوعية ومرة أخرى ينقل لينين عن انغلز ان الدولة تضمحل عند «مرحلة ما بعد تملك الدولة لوسائل الانتاج باسم المجتمع كله، أي مرحلة ما بعد الثورة الاشتراكية» (ص٣ من كتاب «الدولة والثورة»).

باختصار ان هناك «بلبلة» نظرية مزدوجة في مسألة تناول

الماركسية لموضوعة الدولة: الأولى عندما فسرت عملية النشوء والانبثاق والارتقاء. والثانية عندما حاولت أن تشرح عملية الاضمحلال والزوال والاندثار.

في المرة الأولى رأت أن الدولة لم تكن موجودة في « المجتمع العشيري » وتبين أن هناك « دولة خفية » قابعة في علاقات العشيرة التابعة من داخلها.

وفي المرة الثانية رأت ان الدولة يجب أن تضمحل في « المجتمع الشيوعي المتطور » وتبين ان هناك التباساً حول المقصود بالاشراف والتنظيم والتوجيه لعلاقات الانتاج والملكية... ويبدو انه من المرجح أن تبقى هناك « دولة خفية » تقود علاقات البشر وتنظمها.

الدولة بين النظرية والتطبيق

رأينا من خلال السياق السابق، ان الماركسية تعاني من مأزق نظري يقوم على فرضيتين: الأولى، ان الطبقة العاملة هي الأكثرية بفضل التطور الرأسمالي الصناعي وبالتالي لها الحق في قيادة التحول التاريخي الجديد.

وجاءت الوقائع المأساوية التي استندت عليها كتابات بعض المخلصين للماركسية تبين ان المسألة ليست كذلك.

والثانية، الغاء دور الوعي والارادة في ادارة مسيرة التاريخ، والاستناد الى قوانين تطورية عمياء ليس للبشر أي شأن في تحويل مسارها بهذا الاتجاه أو ذاك. وتبين أن هذه القوانين تصبح واعية عندما تقدم الماركسية مجموعة تكهنات لها علاقة بسياق المستقبل وتطور سيطرة الطبقة العاملة واضمحلالها جنباً الى جنب مع الدولة. وتبين انه

عندما تصبح الأكثرية أقلية يتم تعويض المأزق هذا بالغاء الديمقراطية وتبرير الدور القسري الذي ستقوم به البروليتاريا في مرحلة ديكتاتوريتها الظرفية والمؤقتة. وتتحول أيضاً « الحتمية التاريخية » الى « حتمية واعية » مرهونة بقدرات البشر ومدى استجابتهم لحكم التاريخ وسيطرة البروليتاريا ، التي بدورها ستقوم عن وعي هذه المرة في فرض التحولات القسرية على علاقات الناس بحجة ان هذه العلاقات هي لصالحهم ولمصلحتهم رغم عدم وعيهم لها.

وقد أدت التطورات الرأسمالية في عصرنا الراهن الى مفاقمة حدة المأزق النظري المزدوج الذي كانت تعاني منه الماركسية.

وزاد الطين بلة هو عدم نهوض تجارب ثورية عمالية صافية كما سبق وتوقع كل من ماركس وانغلز حدوثه في الدول الأكثر تطوراً ، أو الدول الصناعية الكبرى كبريطانيا وفرنسا والمانيا والولايات المتحدة.

نضيف الى ذلك ان المجتمع الاشتراكي النموذجي الذي تصوره كل من ماركس وانغلز وبعدهما لينين وتروتسكي ، لم تؤكد الأحداث مصداقيته العملية في التجربة الاشتراكية الأولى في الاتحاد السوفياتي أو في تجارب غيره من البلدان الاشتراكية.

ولذلك لم يمر هذا المأزق النظري المزدوج بالسهولة التي يظنها البعض دون التعرض الى النقد والمراجعة خاصة على يد كبار الماركسيين في عصرنا الراهن.

فالفيلسوف الفرنسي غارودي لاحظ هذا الأمر وكتب معلقاً عليه « ليس الماركسي ، بصورة أساسية ، علاّمة يعلق على نصوص ماركس ، بل هو مناضل تمثل موضوعات ماركس بصورة كافية كي يستخلص التناقضات النوعية الخاصة بشعبه وبزمانه » (راجع الحقيقة كلها)[١٦٩] .

ويرى غارودي، وكان وقتذاك لا يزال في الحزب الشيوعي الفرنسي، ان الماركسية كشفت حقائق ولكنها لم تكشف كل الحقائق، « لكن الحقيقة هي، في المرحلة الراهنة من نمو القوى الانتاجية، ان التناقضات التي اكتشفها ماركس بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج ليست قائمة فحسب دون أن تتغلب الرأسمالية عليها، بل لقد ظهرت أيضاً تناقضات جديدة لم تكن موجودة في زمن ماركس وهي تؤكد التناقضات السابقة وتضاعف من خطورتها » (راجع الحقيقة كلها)[١٧٠].

ما هي هذه « التناقضات الجديدة » أو الاضافية التي يتحدث عنها غارودي؟ وكيف يمكن وضعها في سياق التطور التاريخي الحاصل في الغرب والبلدان الواقعة خارج دائرة الغرب؟ وما هي التعديلات التي أدخلتها على الماركسية؟ وما هي المستويات الجديدة التي ارتقت اليها التفسيرات الحديثة لمختلف التناقضات هذه؟

قبل أن نأتي الى عرض التوضيحات التي أدلى بها بعض العاملين في القطاع النظري الماركسي، نعود بعض الشيء الى ماركس وتروتسكي ونرى كيف قاما بوصف المجتمع الاشتراكي الذي وعدت به الطبقة العاملة شعوب العالم، حتى تكتمل الصورة عندنا في عملية المقارنة بين النظرية على المستوى الذهني، والنظرية في مستوى التطبيق العملي.

يصف ماركس العلاقات الشيوعية بعد الانتقال من المرحلة الاشتراكية في كتابه « الايديولوجية الالمانية » بالطريقة التالية « تتميز الشيوعية عن كل الحركات التي سبقتها حتى الآن بأنها تقلب رأساً على عقب أساس جميع علاقات الانتاج والتبادل الماضية، وبأنها تعالج بوعي للمرة الأولى في التاريخ جميع الشروط الطبيعية المسبقة ناظرة

اليها على انها من ابداع البشر الذين سبقونا حتى الآن، وبأنها تعري هذه الشروط من صفتها الطبيعية وتخضعها لقوة الافراد المتحدين. وتنظيمها بالأساس اقتصادي، وهذا التنظيم هو الابداع المادي لشروط هذا الاتحاد (...) إذاً، فالشيوعيون يعتبرون، عملياً، الشروط التي خلقها الانتاج والتجارة قبلهم عوامل لا عضوية، لكنهم لا يتصورون بالمقابل ان خطة الأجيال السابقة أو مبرر وجودها هو أن تقدم لهم مواد للبناء، كما انهم لا يؤمنون بأن هذه الشروط كانت لا عضوية في نظر الذين خلقوها »[١٧١].

أي ان الوعي يدخل « للمرة الأولى في التاريخ » كعامل فاعل في علاقات البشر، وذلك لتنظيم « قوة الأفراد المتحدين » على أساس اقتصادي، الذي يشكل بدوره شرطاً ابداعياً لعملية الاتحاد.

ونلاحظ ان ماركس ربط بدوره للمرة الأولى بين الوعي والابداع وبين التنظيم المادي الاقتصادي كشرط للتكامل الانساني بين ما هو واقعي وبين ما هو ما فوق الواقعي.

واذا كان خيال ماركس قد توقف عند حدود وصف العلاقات الشيوعية لأنه قد ترك مسألة تحديد مواصفات تلك العلاقات للتاريخ... فان تروتسكي أبى أن يترك للخيال سلطته وتقديراته فقام بوضع تصور نموذجي لتلك العلاقات على ضوء تجربته البكر في الثورة الاشتراكية الأولى، فقال موضحاً هذه المسألة « فعندما ستنتهي الحرب الأهلية، فإن الطبقة العاملة ستثبت قوتها الخلاقة وستبين للجماهير الأكثر تخلفاً كل ما يمكن أن تقدمه لها. ان جميع السكان سينخرطون في عجلة النظام الاقتصادي والادارة الذاتية السوفياتية، عن طريق التطبيق العقلاني للعمل الالزامي وتنظيم مركزي لتوزيع

المنتجات. ان السوفياتات نفسها، التي هي اليوم أجهزة السلطة، ستتحول الى منظمات اقتصادية خالصة» (الارهاب والشيوعية ـ ص ٧٨).

ونشدد هنا على تعابير «التطبيق العقلاني» و«العمل الالزامي» و«التنظيم المركزي» وتحول السوفياتات كأجهزة سياسية الى «منظمات اقتصادية».

هذا التصور النموذجي الذي صاغه تروتسكي حول مجمل العلاقات الاشتراكية، عندما كان لا يزال في السلطة، لم يكن مجرد خيال ذهب مع ذهاب صاحب الفكرة بل تحول الى واقع ملموس لا يزال قائماً حتى الآن، رغم أنف الصياغات النظرية التي سبق وتوقعها ماركس في كتاباته.

فالتصور التروتسكي للعلاقات الاشتراكية لم يكن نتاج أفكار تتتابع لوصف حالة غير ملموسة وانما كان نتاج تجربة وجدت في علاقاتها مع الواقع المعقد عدة أمور لم يكن الفكر قادراً على تصورها في مرحلة التخيل التي تسبق عادة التحول الواقعي على الأرض.

فما هي حقيقة هذه التجربة الاشتراكية على ضوء الواقع التاريخي؟ وكيف يمكن الآن تصور المجتمع الاشتراكي بعد مرور سنوات وسنوات على مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا؟

لن نطيل الكلام حول هذه المسألة كثيراً. فالموضوع متشعب ومتعدد القنوات لأنه يتناول الكثير من المسائل التي تطرقت اليها الماركسية نظرياً في منهجيتها الأوروبية.

واذا أردنا تناول كل المسائل التي أشارت اليها الماركسية في مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا، فإننا نضطر الى التطرق الى كل القضايا

الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتنظيمية والعسكرية وغيرها من الأمور التي ذكرت « النظرية » انها ستنحل عندما ينعقد للطبقة العاملة زمام المبادرة في قيادة التحول التاريخي.

ولكن ما يهمنا الآن في موضوع اكتشاف الماركسية على أرض الواقع هو تلك التي نسجتها الدولة الاشتراكية مع « الشعوب السوفياتية » المتعددة القوميات والأديان.

واختيارنا لهذه النقطة ليس صدفة وانما هو أمر مقصود لتبيان مدى الظلم الذي ارتكبته الماركسية نظرياً ضد الشعوب غير الأوروبية، فضلاً عن مدى المظالم التي ارتكبتها الماركسية عملياً ضد الشعوب التي لم تسر في تطورها التاريخي وفق السياق المنهجي الأوروبي.

تقول هيلين كارين دانكوس في كتابها الهام « القوميات والدولة السوفياتية » عن مسألة الدين والقومية ان « استمرار الشعور الديني في الاتحاد السوفياتي، أو تجدده، حقيقة اجتماعية ثقافية، تقر بها السلطات السوفياتية ويلحظها المراقبون الأجانب »[١٧٢]. وتضيف في الصفحة نفسها « وقد بدأت السلطة السوفياتية تدرك مدى جاذبية الطقوس الدينية في مجتمع تسود فيه الرتابة، وكيف بدأت الأخلاق الدينية تخط لنفسها طريقاً الى جانب الأخلاق الاشتراكية، لا بل في محلها، في مجتمع ما، زاده التحضير ميلاً إلى الجنوح ».

وترى دانكوس ان هذه المشاعر الدينية والقومية قد أخذت بالتزايد بشكل ملحوظ في السنوات الأخيرة الى درجة يمكن القول ان هناك تأسيساً لمجتمع مضاد للمجتمع الشيوعي.

ويعزز هذا النمو في المشاعر ذلك النمو السكاني المذهل للشعوب الآسيوية التي تنتمي في غالبيتها الى الاسلام.

وتستنتج دانكوس ان هذا النمو السكاني الذي أخذ يتزايد « في صالح الشعوب الاسلامية التي شرعت في العام ١٩٥٩ تتزايد تزايداً مدهشاً »[١٧٣] سيكون له تأثيره المباشر على وحدة دولة الاتحاد السوفياتي في المستقبل المنظور.

فالنمو السكاني الذي يشهده الاسلام ليس نمواً طبقياً كما يقول التحليل النظري وانما هو يأتي في اطار نمو « كتلة » بشرية لها سماتها الخاصة والمميزة عن التركيب العام لشعوب الاتحاد السوفياتي.

وتشير دانكوس الى « أن التصاعد الديموغرافي للشعوب الاسلامية أدى بالمراقبين، غالباً الى الجزم السريع بوقوع انقلاب كامل في تشكيل مجتمع الاتحاد السوفياتي، المتعدد العرقيات »[١٧٤].

وترى دانكوس ان خطورة هذا النمو السكاني للشعوب الاسلامية يتزايد عندما لا يكون المجتمع السوفياتي يتطور نحو انسجام متزايد وان لا تكون الفوارق القومية تميل الى الزوال.

وعندما يكون المجتمع السوفياتي لا يتجه نحو الانسجام « فإن عدم التوازن، في هذه الحالة بين مختلف الجماعات القومية قد يشكل بعد حين، خطراً على المجتمع بكامله وعلى التحامه، ويمكنه، بالتالي تشجيع النزعات التفريقية، على حساب تلك التي تساعد على الانسجام »[١٧٥].

وتستنتج قائلة « لذا نستطيع أن نسلم بأن توحيد المجتمع السوفياتي لن يكون ابن الغد القريب. وان تطور هذا المجتمع سيظل حتى آخر القرن تحت وطأة التأثيرات الجغرافية والثقافية »[١٧٦].

وتعزز دانكوس تخوفها هذا من ملاحظتها لمسألة انتشار اللغة الروسية وسط الشعوب الاسلامية فترى « ان معرفة اللغة الروسية تزداد ضعفاً » بحيث لا تزيد النسبة عن ١ بالمئة من سكان آسيا الوسطى

وأذربيجان. وتعلق على هذه الظاهرة في الصفحة ١٢٣ « هذا مدلوله ان اللغة القومية، بدلاً من أن تتراجع في السنوات الأخيرة، ثبتت وتحسن مركزها، وإن اللغة الروسية لم تتقدم إلا ببطء »[١٧٧].

وتضيف دانكوس بأن التحقيقات الاجتماعية في الاتحاد السوفياتي حول هذا الموضوع « تبين ان المجتمع الاسلامي لا يزال متعلقاً بمعتقداته، وان ما يقارب نصف الاشخاص الذين جرى استجوابهم في الوسط الريفي صرحوا بتمسكهم بالايمان »[١٧٨].

وتعتبر دانكوس أن تمسك المسلم بدينه يختلف عن تمسك الكاثوليكي بدينه أو اي متدين آخر. وذلك بسبب الخاصية التي يمتاز بها الاسلام ويتميز بها عن غيره من الديانات.

فالاسلام، حسب ما تذهب اليه دانكوس، « بخلاف سائر الديانات، هو، في آن معاً، عالم روحي وعالم اجتماعي ». وتضيف « لا يمكن تقدير قوة الاسلام بالطريقة نفسها التي تقدر بها قوة الديانة المسيحية »[١٧٩].

وتؤكد دانكوس ان كل الوقائع « توحي بأن الاسلام يبعث من جديد، وفي ظروف جديدة، وإن هذا البعث المرتكز الى وجود واع وإرادي لا إلى وجود استمراري، تدعمه وتوجهه المراجع الاسلامية العليا »[١٨٠].

وتشير الى أن خطة « المراجع الاسلامية العليا » تقوم على التوجه الى السلطة والى المؤمنين « فيثبتون للسلطة إن ممارسة الدين الاسلامي لا تتعارض مع مصالح الدولة السوفياتية الاقتصادية، ويحاولون توحيد المؤمنين في طائفة متجانسة »[١٨١].

وتعدد دانكوس الأساليب التي تعتمدها « المراجع الاسلامية

العليا » في توجيه المؤمنين انطلاقاً من الفرائض الدينية الخمس والمناسبات الدينية والأعياد فتقول « يعود الاسلام المنظم الى تلك الفكرة التجديدية ويحاول أن يثبت أن المسلم يجب أن ينظر الى الشعائر الدينية على انها مجهود يجب القيام به، ولكن نوع هذا المجهود قابل للتغيير بمقتضى الظروف »(١٨٢).

وترى دانكوس انه بفضل هذا « التكيف » الذي لجأت اليه « المراجع الاسلامية العليا » في الاتحاد السوفياتي « بات التضامن الاسلامي في ازدياد » وان المؤمنين أضحى لهم تأثير متصاعد على السكان غير الممارسين لدينهم »(١٨٣).

وتستنتج بأن « بروز الوعي الجماعي الاسلامي، متجاوزاً المشاعر القومية ومحتوياً غالباً على مضمون ثقافي جامع أكثر منه دينياً، هو ظاهرة جديدة في الاتحاد السوفياتي. وهذه الظاهرة لا تقبل الانتكاس، فهي ليست نتيجة تأخر فكري ناتج عن وعي ضمني بعالم مشترك، بل على العكس، فهي تطور يجاري التقدم الفكري جهاراً »(١٨٤).

ولتأكيد وجهة نظرها تعود دانكوس الى عملية التمييز بين انتشار الايمان المسيحي وتأثيره على الدولة وبين انتشار الاسلام كنظام متكامل وكمنهج وسلوك وممارسة في الحياة.

وتقارن قائلة ان « قوة الديانة لم تنشيء في ليتوانيا مجتمعا يختلف جوهرياً عن باقي المجتمع السوفياتي، بينما قام الاسلام بتوحيد طائفة كاملة تشعر بتضامنها مع العالم الاسلامي، وقسم منه يمتد على الحدود السوفياتية، وكذلك ساهم في خلق مجتمع مسلم يتميز بمعالمه وتصرفاته وقيمه عن المجتمع السوفياتي(١٨٥).

وتنهي دانكوس تحليلها باطلاق صرخة تحذير « لقد بدأ يرتسم الانسان الاسلامي الى جانب الانسان السوفياتي »[١٨٦].

ونستطيع، استناداً الى المعلومات والوثائق والأرقام والتحليلات التي قدمتها دانكوس وتوقعتها، أن نستنتج ان هناك الكثير من الفروقات بين ما اعتقدت « النظرية » أنه حتمي ونهائي وبين ما توصلت اليه « التجربة » الاشتراكية الاولى في العالم.

فالدولة التي توقعت « النظرية » اضمحلالها جاءت « التجربة » لتعززها وتزيدها رسوخا.

والطبقات التي اعتقدت « النظرية » انها سائرة نحو الاضمحلال والتلاشي جاءت « التجربة » لتزيدها تماسكا في اماكن معينة ولتحل « الكتل » في مكانها في مناطق أخرى.

والتنمية الاقتصادية التي وجدت « النظرية » انها الطريق الاسلم الذي يربط الأطراف بالمركز انتهت من خلال « التجربة » بزيادة انفكاك الاطراف عن المركز مع احتمال تحول الاطراف الى مراكز مضادة تفصل « الكتل » أو « المجتمعات » عن بعضها.

والتطور الاجتماعي الذي قالت عنه « النظرية » انه سيؤدي الى تبديل في مستويات الوعي السياسي وسيساهم في دمج « الكتل » بعضها ببعض وفي تذويب العصبيات الصغرى في اطار « العصبية الكبرى » أكدت التطورات عكسه من خلال « التجربة » نفسها، فازدادت الكتل تماسكاً وأخذت العصبيات الصغرى شكلها السياسي المستقل الى درجة انها بدأت تتميز عن مختلف العصبيات الأخرى في نظام حياتها وسلوكها.

كل هذه الأمور وغيرها تؤكد أن الرؤية الأوروبية عن العالم غير

صحيحـة... أو على الأقـل غير صحيحـة بـالنسبـة للبلـدان غير الاوروبية.

والتاريخ الأوروبي الذي فسرته الماركسية ووجدت فيه نموذجها المثالي الذي يمكن تعميمه من خلال التـوسـع الرأسمالي في العـالم بـات بحاجة الى تعديل وإعادة نظر بعد الوقائع التي بانت من خلال التجربة سواء في أوروبا أو خارجها.

وأخيراً، إذا ما حاولنا أن نقارن بين الاحلام التي سردها ماركس وانغلز حول الدولة في المجتمع الشيوعي وأعاد تأكيدها وتوسيعها كل من لينين وتروتسكي في كتاباتهما وبين النتائج التي وصلت إليها الدولة من خلال «التجربة» الاشتراكية الأولى لا يسعنا إلا أن نقف أمامها ساخرين. هذا إذا لم نقف أمام اطلالها... باكين.

المقال الثاني

الماركسية ومسألة
الحزب والسلطة الحديثة

ظاهرة الأحزاب والتنظيمات السياسية ظاهرة حديثة وعصرية، أخذت تتبلور بعد فشل انصار الاتجاه الفوضوي ابان « كومونة باريس » التي قامت في الفترة آذار - أيار من العام ١٨٧١.

قبل قيام « الكومونة » كان الصراع على أشده بين التيارات الاشتراكية الثلاثة: الاشتراكية المثالية التي كانت تتمثل في افكار « سان سيمون » و« شارل فوربيه » و« روبرت أوين » وغيرهم، والاشتراكية الفوضوية بقيادة « لويس بلانكي » و« كارل باكونين »، والاشتراكية العلمية (المادية) التي تمثلت وقتذاك بكتابات « كارل ماركس » وفريدريك انغلز » وغيرهما.

بعد فشل انتفاضة عمال باريس أخذ الاتجاه الشيوعي يسود فرنسا وبعض البلدان الأوروبية... وكان كل من ماركس وانغلز قد انتقد « الكومونة »، رغم تأييدهما لها، بسبب الطابع الفوضوي المغامر الذي تحكم بها، وطالب وقتذاك كل من « بلانكي » و« باكونين » بإقامة حد أدنى من العلاقات التنظيمية والسياسية لتنسيق توجهات وحركة الطبقات العاملة في أوروبا.

وتوقع ماركس في ذلك الحين أن الانتفاضة سائرة نحو الفشل

بسبب عدم نضوج الظروف الموضوعية للثورة، وطغيان الشعار المثالي الذي كان يطالب بإسقاط « الدولة » البورجوازية وازالتها، دون رؤية الأسس المادية والتاريخية التي تؤدي بالدولة البورجوازية الى مثل هذا المصير.

وبعد عشرين سنة على فشل الكومونة، كتب فريدريك انغلز مقدمة كتاب كارل ماركس « الحرب الأهلية في فرنسا »، قال فيها: « لقد كان على الكومونة أن تعترف منذ بداية الأمر بأن الطبقة العاملة، وقد جاءت الى الحكم، فهي لا تستطيع أن تستمر في تصريف الأمور بواسطة جهاز الدولة القديم، وأنه ينبغي عليها، لكي لا تفقد الحكم ثانية والذي ظفرت به آنفاً، أن تطيح بجهاز الاضطهاد القديم جميعه، الذي كان يستخدم سابقاً ضدها، هذا من جهة، وكان عليها من جهة أخرى، أن تحمي نفسها من نوابها وموظفيها بجعل تفويضهم جميعاً، ودون استثناء، عرضة للالغاء في أية لحظة »[1].

وعلق ماركس بحزن على بعض مشاكل الكومونة فقال: « في كل ثورة يبرز الى جانب ممثليها الحقيقيين، رجال من طابع مغاير (...) انهم شر لا مناص منه، ولا يمكن أن يطرح هؤلاء جانباً إلا مع مضي الوقت ولكن ذلك الوقت ما كان في حوزة الكومونة »[2].

وفشلت الثورة... وأخذ « البيان الشيوعي » الذي كتبه كل من ماركس وانغلز في العام ١٨٤٨، يشق طريقه وسط النقابات والمنظمات والتنظيمات السياسية والعمالية والاشتراكية في مختلف أنحاء أوروبا.

قبل ماركس وانغلز لم يكن مفهوم الحزب الحديث قد تبلور بعد، اذ كانت هناك بعض الرابطات الأممية، أو الحركات العمالية والفكرية، أو النقابات والأندية... أما الحزب فلم يكن قد تبلور بعد

في نظرية متكاملة كما هو عليه الآن.

وبقي الأمر كذلك حتى ظهور « البيان الشيوعي » الذي انتقد الاشتراكية الغابية (المثالية) لرفضها « العنف كقابلة للتاريخ »، والصراع الطبقي كصانع له، وانتقد النزعة الفوضوية باعتبارها نزعة تحرق المراحل أو التحقيب التاريخي للتطور البشري، وتدعو الى زوال الدولة قبل الأوان، وصاغ نظرية شبه متكاملة حول « ديكتاتورية البروليتاريا »، وطالب بإيجاد رابطة تنظيمية بديلة عن الروابط الشيوعية والعمالية القائمة، تنسق العلاقات بين مختلف فروع ومنابر الحركة الشيوعية في أوروبا.

يشرح منير شفيق هذه النقطة قائلاً: « إن ماركس وانغلز لم يصوغا أطروحة نظرية متكاملة حول حزب البروليتاريا، ولكنهما وضعا منطلقات أساسية لهذا الحزب، وذلك بوضع الملامح الأولية لحزب طبقي سياسي ثوري من ناحية، ورسم حدود فاصلة وواضحة لهذا الحزب بالنسبة لنظريته واستراتيجيته وتكتيكه من الناحية الثانية »[٣].

واستمرت العلاقات التجريبية تأخذ مداها الزمني والطبيعي، الى أن حدثت ثورة ١٩٠٥ في روسيا القيصرية، وأدى فشلها الى بلورة بعض المنطلقات النظرية عند لينين في كيفية بناء الحزب.

فقد اعتبر لينين أن أحد أسباب فشل ثورة ١٩٠٥، هو عدم وجود حزب منظم يجيد لعبة التحالفات والقيادات وصياغة التكتيكات السياسية المرحلية أو الاستراتيجية.

ويعلق شفيق على هذا التطور ـ المفصل في حياة الحركة الشيوعية الدولية فيقول: أما لينين فهو « أول ماركسي رأى أن الطبقة العاملة بحاجة لحزب من طراز جديد وشعر بضرورة تطوير أفكار ماركس

وانغلز حول حزب البروليتاريا (...) فوضع نظرية متماسكة متكاملة حول الحزب في ما يتعلق بسماتـه ودوره في حـركـة الطبقـة العـاملـة والمبادىء الأساسية التي يجب أن يقوم عليها نشاطه، الى جانب أسسه، وعلاقاته التنظيمية الداخلية، وعلاقاته بالجماهير ومنظماتها »[4].

فمع لينين يمكن القول أن نظرية « الحزب الحديث » قد اكتملت في التحليل الماركسي العام الذي حدد سماتها العامة في كتابه الشهير « ما العمل؟ »، حيث طالب فيه بأن تقوم منظمة واحدة مركزية لعامة روسيا توحد في ضغط واحد وعام جميع مظاهر الاستياء والمعارضة السياسية على اختلافها ... منظمة تتألف من « ثوريين محترفين » يقودها زعماء سياسيون حقيقيون للشعب كله.

وقد أحس لينين بهذه الحاجة عقب فشل ثورة ١٩٠٥ ، اذ رأى أن اساس فشلها يعود الى عدم وجود منظمة مركزية شاملة على امتداد « روسيا » تستطيع القيادة الثورية الضغط من خلالها، وبشكل موحد، على السلطة القيصرية.

ونتيجة هذه الحاجة بدأ لينين بتنظيم صفوف هذه المنظمة المركزية التي أخذت تمتـد في وسـط العمال والمثقفين والجنود بطـريقـة سريـة وبوسائل وقنوات متعددة.

وقد حدد لينين شروط هذه المنظمة بالنقاط التالية:

« ينبغي لمنظمة العمال أن تكون، أولاً، مهنية، وثانياً، واسعة ما أمكن، وثالثاً، علنية مـا أمكـن (...) وبـالعكس، ينبغـي لمنظمـة الثوريين أن تضم بالدرجة الأولى وبصورة رئيسية اناساً مهنتهم النشاط الثوري (...) وحيال هذه الصفة المشتركـة بين أعضـاء مثـل هـذه المنظمة ينبغي أن ينعدم بصورة تامة كل فرق بين العمال والمثقفين

فضلا عن الفروقات بين مهن هؤلاء وأولئك على اختلافها، ينبغي لهذه المنظمة بالضرورة أن لا تكون واسعة جداً، وأن تكون على أكثر ما يمكن من السرية»[5].

وقد تبلورت نظرية الحزب عند لينين بالسجال ضد الاتجاهات السائدة في وسط المثقفين الروس، من الاتجاه الاقتصادي (الذي كان يرفض التمييز بين الموقع الاقتصادي والفكر السياسي)، والاتجاه الانتقائي (الذي كان يخلط بين نظرية الطبقة العاملة والنظريات الأخرى)، والاتجاه الاستبدالي (الذي كان يستبدل الطبقة بالحزب والحزب بالنقابة العمالية) والاتجاه التماثلي (الذي كان يرى أن الحزب هو الطبقة، والنقابة هي العمال)... وفي الوقت نفسه تبلورت نظرية «التنظيم الثوري» عند لينين من خلال سجاله ضد تيار العفوية (الذي كان يرفض فكرة التنظيم الحزبي) وتيار الجمود العقائدي (الذي كان يتمسك بحرفية أفكار ماركس ـ انغلز ويرفض تطويرها حسب واقع وظروف روسيا).

وحدد لينين في نظريته عن الحزب شرطين لاكتمال عناصر كل تنظيم ثوري: الأول وجود نظرية ثورية (لا حركة ثورية دون نظرية ثورية)، والثاني الاحتراف الثوري (النضال ضد الشرطة السياسية والذي يتطلب صفات خاصة... يتطلب محترفين ثوريين)، فان «الأمر يتطلب لجنة من ثوريين محترفين، من اناس ينمون في أنفسهم صفات الثوري المحترف ولا يهم بعد ذلك أن يكونوا عمالاً أو طلاباً»[6].

ورأى لينين أن شروط اكتمال هذا الحزب وقيامه تبدأ من خلال الاقرار بنقطتين: الأولى، الوعي الخارجي (الوعي يأتي للطبقة العاملة

من خارجها وبتأثير من الطبقات الأخرى)، والثانية، تبلور الوعي الطبقي عند المثقفين الثوريين والالتزام بمصالح البروليتاريا (الطبقة العاملة التي تمر بثلاث مراحل: الوعي لغيرها، الوعي بذاتها والوعي لذاتها). وقد جزم لينين من خلال تجربته السياسية أموراً عدة لقيام أية منظمة متماسكة تطمح لقيادة الثورة واستلام السلطة، وأهمها:

«وهانذا أجزم بأنه: ١) ـ لا يمكن أن توجد أية حركة ثورية وطيدة بدون منظمة من القادة ثابتة تحافظ على استمرار الحركة، ٢) ـ بمقدار ما يتسع الجمهور الناهض بصورة عفوية الى النضال والذي يؤلف قاعدة الحركة ويساهم فيها، تشتد الحاجة الى مثل هذه المنظمة وينبغي لها أن تكون أوطد (والأسهل على كل ديماغوجي التغرير بفئات الجمهور المتأخرة)، ٣) ـ ينبغي لهذه المنظمة أن تتألف بصورة رئيسية من اناس يجعلون من النشاط الثوري مهنة لهم، ٤) ـ بمقدار ما نضيق، في بلاد يسودها الاستبداد، عدد أعضاء هذه المنظمة بحيث لا يشترك فيها غير الاشخاص الذين جعلوا من النشاط الثوري مهنة لهم والذين تدربوا مهنياً على فن النضال ضد الشرطة السياسية، تزداد صعوبة «اصطياد» هذه المنظمة، ٥)ـ يزداد عدد أبناء الطبقة العاملة والطبقات الاجتماعية الأخرى الذين تتاح لهم امكانية الاشتراك في الحركة والعمل النشيط فيها»(٧).

وعلى ضوء هذه المنهجية تقدمت فكرة الحزب في التراث الماركسي، وشكلت نظرية «الحزب اللينيني» نقطة تحول نوعية في الحركة الشيوعية والعمالية، إلا أنها لم تتم دون ملاحظات وانتقادات وانشقاقات في التيارات الماركسية. وتمثلت الملاحظات في الموضوعات والنقاط التالية: أولاً، رفض موضوعة انتقال الوعي من خارج الطبقة

العاملة نظراً للمخاطر التي تحملها أفكار الطبقات الأخرى على مصالح « ديكتاتورية البروليتاريا » في مرحلة النضال السري أو مرحلة بناء السلطة البديلة.

ثانياً، رفض موضوعة « الاحتراف الثوري » لأنها تضع كل الفئات الواعية (الطليعة) على درجة واحدة من المساواة، كما أنها تحول الحزب الى منظمة سرية أو عصابة من القتلة واللصوص بدلاً من أن يكون منظمة سياسية منفتحة وشعبية.

ثالثاً، رفض موضوعة « القيادة السياسية المركزية » للتنظيم لأنها تطرح احتمال قيام فئات من خارج العمال بمصادرة الحزب والثورة والقيادة وفق مصالحهم، كما أنها تساهم في بلورة « جهاز بيروقراطي » يعتمد على العلاقات البوليسية والقمعية على مستوى العلاقات الداخلية للتنظيم أو على مستوى العلاقات مع الناس.

تحديد مفهوم الحزب

هذا من ناحية تبلور نظرية الحزب اللينيني من زاوية المفهوم الماركسي، أما على المستويات النظرية والفكرية الأخرى، فالآراء متعددة ومتنوعة في تحديد مفهوم الحزب.

فموريس ديفرجيه يرى من جهته أن هناك عدة نظريات تتعلق بموضوعة الحزب. هناك المفهوم الليبرالي الذي ينظر الى الحزب كجماعة عقائدية، « فالحزب هو اجتماع رجال يعتنقون العقيدة السياسية نفسها » حسب ما يقول « بنجامان كوستان » سنة ١٨١٦.

وقد أشار « دافيد هيوم » الى أن البرنامج يلعب دوراً أساسياً في المرحلة البدائية، بحيث يعمل على تكتيل أفراد متفرقين، ويأتي التنظيم

في ما بعد في المرتبة الأولى، بعد أن تصبح الأفكار والمشاريع ثانوية بكل معنى الكلمة (...)[٨].

أما المفهوم الماركسي للحزب فيرى ديفرجيه أنه «يقوم على الطبقة بعكس المفهوم الليبرالي للحزب الذي يقوم على العقيدة. ويركز المفهوم الماركسي على مسائل تتعلق بمستوى المعيشة، والمهنة، والثقافة، ثم الولاء السياسي»[٩].

ويصنف ابراهيم عامر الأحزاب والتنظيمات السياسية وفق الترتيب التالي:

- التنظيم السياسي الذي يقوم حول شخص واحد (هيئة التحرير القومي الفرنسية التي التفت حول الجنرال ديغول).
- التنظيم السياسي الذي ينشأ لظروف سياسية وتاريخية وينتهي بانتهائها (أحزاب أو جبهات محدودة الأهداف التكتيكية).
- التنظيم السياسي الذي ينشأ على أساس تحقيق مبادىء ايديولوجية وبعيدة المدى (الأحزاب الاشتراكية والشيوعية).
- التنظيم السياسي الذي يقوم من أجل ممارسة السلطة في أحسن الظروف الممكنة (الأحزاب الانتهازية المؤقتة)[١٠].

ويعتقد الدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى أن الحزب «هو مجموعة من الناس تحاول عن طريق الانتخاب أن تجلس أعضاءها في مراكز الحكم، وبذلك تسيطر على أعمال الحكومة أو توجهها. والحزب السياسي بالمعنى الغربي ليس سوى نمط من عدة أنماط من المجموعات أو الكتل التي تحاول أن تسيطر على جهاز الحكومة وسياستها (...). وفي المصطلح الاشتراكي نجد أن مصطلح «حزب» يطلق على مجموعة من الناس تربطها مصالح اقتصادية في المحل الأول، وتحاول أن تصل

الى الحكم عن طريق الاصلاح أو الثورة (...). من هنا نجد أن هذا المصطلح يميز بين أحزاب البورجوازية والاقطاع وبين الأحزاب الاشتراكية. ومفهوم الحزب بالمعنى الشيوعي، هو طليعة الطبقات الكادحة التي تسعى الى تصفية الاستغلال بشتى أشكاله وصوره »[11].

ويحدد ابراهيم عامر في « موسوعة الهلال الاشتراكية » مفهوم الحزب وفق الشروط التالية: « التنظيم السياسي هو مجموعة من الناس ذوي الاتجاه الواحد، والنظرة المتماثلة، والمبادىء المشتركة، والهدف المتفق عليه، يريدون بوعي وعن عمق واصرار أن يحققوا الأهداف التي يؤمنون بها، وأن يسودوا بنظرتهم ومبادئهم، وهم قادرون بالفعل على أن يعملوا وينشطوا نشاطاً يومياً ودؤوباً في سبيل ذلك، وهم يرتبطون ببعضهم بعضاً وفقاً لقاعدة أو قواعد تنظيمية مقبولة من جانبهم، فتحدد علاقاتهم وأسلوبهم ووسائلهم في العمل والنشاط »[12].

ويميز موريس ديفرجيه بين التعدد في الأحزاب السياسية، وبين التعدد في كل نمط من الأحزاب السياسية، فيرى أن تقسيم الأحزاب الى اشتراكية وشيوعية من جهة، وديمقراطية وليبرالية من جهة أخرى، غير كاف للتمييز بين نمط وآخر من الأحزاب ولتحديد سمات عدد معين من الأحزاب داخل هذا النمط بالمقارنة مع عدد آخر من الأحزاب داخل ذاك النمط.

ويلاحظ ديفرجيه ضمن هذا السياق، أن هناك « أولاً، المشابهات والمفارقات التي يمكن لحظها في الكيانات الداخلية لكل حزب يتألف منه النمط. ونميز هنا بين أنماط الأحزاب المركزية والأحزاب اللامركزية، والأحزاب المتخصصة، والأحزاب المرنة والأحزاب المتصلبة الخ. ومن جهة ثانية فإن مقارنة مختلف الأحزاب تتيح تحديد

عناصر تحليلية جديدة غير موجودة لدى كل مجموعة حزبية معزولة: كالعدد، والابعاد الخاصة والتحالفات الاقليمية والجغرافية، والتوزع السياسي الخ. اذن يتحدد نمط الحزب بنوع من العلاقة بين جميع هذه المميزات»[١٣].

يتبين حسب الأوصاف والتعريفات والتحديدات المذكورة أن الحزب أو التنظيم السياسي هو مجموعة افراد أو كتل من الناس، لها مصالح مشتركة تجتمع في اطار سياسي موحد، وتحت شعارات موحدة، وتعمل من أجل أهداف مشتركة، وقيادة تنسق وتوجه مختلف القطاعات والمجموعات التي يتألف منها الحزب أو التنظيم... وتتعدد هذه الأحزاب في مضمونها العقائدي والاجتماعي، وتنقسم الى أنماط متعددة في اشكالها وعلاقاتها الداخلية وخصائصها المميزة، تبعاً للاقليم أو للجغرافية السياسية أو للحقبة التاريخية التي يمر فيها البلد المعني.

السمات المشتركة... والنقد المجالسي

تبدو هذه التعريفات المشتركة أنها لا تخص التنظيم الماركسي، أو الليبرالي أو الفاشي فحسب، بل تجمع كل الآراء تقريباً، على أن سمات كل حزب من الأحزاب تتفق مع سمات الحزب الآخر، اذا أخذنا بعين الاعتبار الاختلافات الشكلية والعقائدية.

فالحزب الماركسي ـ اللينيني يشترط وجود نظرية سياسية ومجموعة من المحترفين (المتفرغين للنشاط السري)، للتحريض على قيام الثورة واستقطاب الناس حولها. ولا يشترط أن يكون أصحاب النظرية أو المجموعة المحترفة من طبقة واحدة، ولكنه يرى أن يلتزم أعضاء

الحزب بنظريته وبمصالح طبقة محددة. ويعتبر لينين أن الوعي لا يأتي من الطبقة صاحبة المصلحة في التغيير الاشتراكي، بل من الممكن أن يتسرب الوعي أو يتسلل من الخارج، أي من الطبقات البورجوازية الصغيرة أو المتوسطة أو الكبيرة. من هنا ركز على أهمية وجود احتراف ثوري في الحركة الثورية.

والأحزاب الليبرالية أو العلمانية أو الديمقراطية، تتفق بدورها وفي خطوطها العريضة مع الشروط التي بلورها لينين في « نظريته المتكاملة ». ولكنها تختلف معه في المرونة التنظيمية والنظرية السياسية، فضلاً عن أنها لا تقره الرأي في ضرورة قيادة الطبقة العاملة للتحول التاريخي، وتتمسك بضرورة الابقاء على استمرار سيطرة البورجوازية وسيادتها على السلطة والدولة مع الاعتراف بضرورة اصلاح الثغرات التي تبرز خلال التجارب والممارسات.

أما الأحزاب الفاشية والنازية فانها لا تختلف بسماتها العامة عن تكوين وتركيب الأحزاب الاشتراكية والشيوعية والليبرالية، ولكنها تتسم بشدة التنظيم، وتغليب الجناح العسكري على السياسي، وتأليه سلطة الفرد القائد (الزعيم أو الفوهرر) وما شابه، وتدعو الى العنف المنظم، وترفض تعدد الأحزاب والديمقراطية، وتعادي الأحزاب الماركسية لأنها تنافسها في اقامة حكم الحزب الواحد.

ويلاحظ هنا أن مفهوم الحزب، سواء عند الماركسيين أو الليبراليين أو الديمقراطيين أو الفاشيين، يتقاطع في عدة نقاط رغم اختلاف كل فريق من ناحية المنهج أو التوجه العام أو البرنامج المرحلي.

وتختصر نقاط الالتقاء في المواصفات العديدة التالية:

أولاً: ضرورة وجود عقيدة ثابتة وبرنامج مرحلي سياسي.

ثانياً: ضرورة وجود تحالفات واعداء واصدقاء.

ثالثاً: ضرورة تمثيل مصالح فئات اجتماعية محددة.

رابعاً: ضرورة وجود «زعيم» أو «أمين عام» أو «رئيس» أو «قائد».

خامساً: عدم وجوب انتماء كل أعضاء الحزب الى طبقة واحدة.

سادساً: عدم وجوب انتماء قيادة الحزب الى الفئات التي يمثلها في نظريته أو برنامجه السياسي.

سابعاً: عدم وجوب تساوي أعضاء الحزب في المهمات والمسؤوليات والصلاحيات.

هذا اللقاء «العفوي» بين أنماط الأحزاب وتعددها وتنوعها، قابلته عدة اتجاهات فوضوية وعفوية رفضت مختلف أنواع وأشكال ونظريات «الحزب»، واعتبرت نفسها غير معنية بها... وقد تبلورت بعض هذه الاتجاهات الفوضوية في ما بعد بروابط وعلاقات تنظيمية مستقلة كان بعضها أسوأ بكثير من «الحزب اللينيني».

إلا أن أبرز الاتجاهات الماركسية واليسارية التي رفضت نظرية الحزب عند لينين، أو على الأقل لم تتفق معه في النتائج التي توصل اليها لحظة تطويره «الخلاق» لأفكار ماركس ـ انغلز، تعرف اليوم باسم «المجالسية أو الروابطية» التي رأت في الحزب خطراً على مصالح الطبقة العاملة، ومشروع جهاز بيروقراطي لاعادة احكام السيطرة على العمال قبل الوصول الى السلطة أو بعد الوصول اليها.

ومن أبرز قادة هذا «التيار الماركسي» كان كارل لبكخيت، روزا لكسمبورغ، انطونيو غرامشي، بالميرو توليياتي، كورنليوس كاستورياديس، والعفيف الأخضر، وغيرهم عشرات من اصحاب

النزعات العفوية أو الفوضوية أو المجالسية.

يركز هؤلاء انتقاداتهم وملاحظاتهم على لينين انطلاقاً من نقطتين: الأولى البيروقراطية التي ستقوم في الحزب في حال اعتماده مبدأ «الاحتراف الثوري» أو تفريغ عناصر ثورية من مراكز عملها ومواقعها الانتاجية لجعلها تمتهن مهمة التحريض على الثورة. والثانية الوعي من الخارج، أي من خارج الطبقة، حيث ستقوم فئات غير بروليتارية بمصادرة الثورة أو خيانتها واستبدال قيادتها «كقشرة انتهازية مهيمنة» بقيادة الطبقة العاملة نفسها.

وهنا ينبغي التمييز بين تيار «المثقفين» في اطار المجموعات الماركسية وتيار «المناضلين» في خط النظرية الماركسية... فالأول يرفض أي شكل من أشكال العلاقات التنظيمية، ويرى أن نقد السلطة والتحريض على الثورة يجب أن يعتمد على المبادرات الفردية باعتبارها تكفي لاسقاط السلطة وقيام الثورة. والثاني يرى أن هناك خطراً من الحزب على الطبقة ويركز ملاحظته على «الشكل اللينيني» للعلاقات التنظيمية ويطالب باستبدالها بشكل آخر من العلاقات. وسنركز هنا على ملاحظات أبرز قادة التيار الثاني.

تحت عنوان «دولة العمل» يكتب «بالميروتولياتي» أحد قادة ومناضلي الحركة الشيوعية الايطالية مقالاً في العام ١٩١٩ يحذر فيه من دور البيروقراطية وخطرها على الشيوعية فيقول: «إن الخطر الذي يهدد المنظمة الشيوعية هو في أن تصبح منظمة بيروقراطية، وهرماً من الموظفين. لأن هذا يجعلها تفقد فوراً صفتها بكونها الثمرة التلقائية للجماهير التي تحكم نفسها بنفسها، ويجعل منها السلطة الغريبة عن الوعي. وتعود السلطة اللامسؤولة ـ في هذه الحالة ـ الى الانبعاث

بأسوأ حالاتها. إن من أول أهداف اللجان الداخلية هو ادخال كل منتم جديد للحياة العمالية الى المنظمات الاتحادية، وهو امر في غاية السهولة عندما يرى هؤلاء الجدد في اللجنة المدافع الطبيعي عنهم ضد مصلحة رب العمل »[١٥].

وتحت عنوان « مجلس المصنع » كتب المناضل والمفكر انطونيو غرامشي مقالا في العام ١٩٢٠ يؤكد فيه أن « العملية الثورية تاريخية وليست حزبية »، فيقول: « لا يمكن للعملية الحقيقية للثورة البروليتارية أن تعرّف بأنها تطور وعمل التنظيمات الثورية ذات الطابع التطوعي والتعاقدي مثل الحزب السياسي والنقابات المهنية (...). هذه المنظمات، بالرغم من تجسيدها لمبدأ يفسر العملية الثورية ويتوقع تطورها (ضمن حدود معينة للاحتمالات التاريخية)، وبالرغم من اعتراف الجماهير الواسعة بها كانعكاس لها وكجهاز جنيني لحكومتها، فانها حالياً، تتجه دوماً أكثر فأكثر، الى أن تصبح الأدوات المباشرة والمسؤولة عن الخطوات المتتابعة للتحرر الذي ستحاوله الطبقة العاملة كلها خلال العملية الثورية. ولكن هذه المنظمات، على العموم، لا تجسد هذه العملية، ولا تتجاوز الدولة البورجوازية، وهي لا تضم، ولا تستطيع أن تضم كل غليان القوى الثورية الذي تفجره الرأسمالية في مسيرتها العنيدة كآلة للاستغلال والاضطهاد »[١٦].

وحول الموضوعة نفسها يعلن الماركسي اليوناني كورنليوس كاستورياديس « أن الدرس الرئيسي لتجربة الثورة الروسية هو أن اقدام البروليتاريا على تقويض سيطرة البورجوازية على الدولة والاقتصاد لا يكفي. ولا تستطيع البروليتاريا أن تحقق الهدف من ثورتها إلا اذا سادت سلطتها في كل المجالات. أما اذا تحولت ادارة

الانتاج والاقتصاد و« الدولة » الى وظيفة لفئة خاصة من الأفراد ، فلا مناص من تجدد استغلال الشغيلة وقهرهم »[١٧].

ويطرح كاستورياديس فكرة « التسيير العمالي » بدلا من فكرة الحزب ويشرحها قائلاً : « تستتبع فكرة التسيير العمالي للانتاج والمجتمع اقتصار السلطة في مجتمع ما بعد الثورة على أجهزة الشغيلة الجماهيرية (المجالس) التي تمارس السلطة مباشرة. ولا يجوز أن تضطلع أجهزة خاصة ما ، كالأحزاب السياسية ، بمهام السلطة أو الحكم ، وليس الأمر مجرد قاعدة دستورية »[١٨].

بعد أن يرفض كاستورياديس فكرة الحزب كوسيط بين الطبقة العاملة والسلطة مؤكداً على ضرورة امتلاكها المباشر لسلطتها الخاصة ، يرد على فكرة لينين القائلة « بأن الوعي يأتي من الخارج » فيقول حول هذه المسألة : « تفترض الاشتراكية اذن مستوى رفيعاً من الوعي الاجتماعي والسياسي البروليتاري. فهي لا تنتج عن مجرد انتفاض البروليتاريا على الاستغلال ، بل في مقدرتها بأن تستولد من ذاتها أجوبة ايجابية عن المشاكل الضخمة التي تطرحها اعادة بناء المجتمع الحديث. وليس في قدرة أحد أن يملك هذا الوعي عن البروليتاريا ومحلها ، أكان فرداً أو مجموعة أفراد ، أو حزباً. ولا يعود ذلك فقط الى أن هذا الاستبدال يفضي بدون ريب الى تبلور فئة جديدة من القادة ، ويعيد المجتمع بسرعة الى كل « الفوضى السابقة » ، بل يعود الى استحالة اضطلاع فئة خاصة بمهام ترقى الى مستوى البشرية كلها ، والبشرية وحدها »[١٩].

ويشير كاستورياديس الى طريقة تاريخية تكوّن « القشرة البيروقراطية » حول الحزب فيقول : « مهما بلغت الديمقراطية الشكلية

داخل المنظمة، فان المناضلين يدركون أن تقييم الظرف الموضوعي يعود الى الاختصاصيين، كما يعود اليهم استنتاج الخط الذي ينبغي أن يستنتج. لذا فان عملهم يقوم، طوال السنة، على تنفيذ ما يكون قد قدره السياسيون. ويتحول تقسيم المهام، الذي لا غنى عنه حيث ثمة تعاون، الى تقسيم عمل فعلي. وينفصل عمل القيادة عن عمل التنفيذ. وما أن يستقر هذا التقسيم حتى يتسع ويتعمق تلقائياً. فيتخصص القادة في دورهم حتى يصبح لا غنى عنهم. بينما يغرق المنفذون في مهامهم المحددة، ويفقدون تدريجياً امكان مراقبة القادة، لأن المعلومات تنقصهم، كما تنقصهم الرؤية العامة لوضع المنظمة ومشاكلها، وبسبب الحجر على نموهم نتيجة عدم المساهمة في مجمل حياة الحزب»[٢٠].

ويرى كاستورياديس أن الحل يكمن في «أن ترى البروليتاريا في نضالها نضالاً مستقلاً، وفي المنظمة الثورية حلقة في نضالها وأداة من أدواتها، لا قيادة تضطلع بمصيرها برمته»[٢١].

ويحدد في النهاية كاقتراحات، ثلاث مهمات يجب أن تضطلع بها «المنظمة البروليتارية». «الأولى هي ايصال تجربة العمال الى التعبير، أي مساعدة العمال على ادراك ما يعونه فعلاً (...). ومهمة المنظمة الثانية هي أن تضع أمام العمال صورة عامة لقضايا المجتمع الحالي وخصوصاً قضية الاشتراكية (...). ومهمة المنظمة الثالثة هي مساعدة العمال في الدفاع عن مصالحهم المباشرة وعن وضعهم»[٢٢].

وينسج العفيف الأخضر على المنوال نفسه، ولكنه يضع خطا بين أدبيات ماركس حول الحزب أو التنظيم السياسي، وبين نظريات لينين التي يرى فيها «ليس مروقاً على الماركسية وحسب، بل ردة للوراء، ردة للمفهوم البورجوازي للديمقراطية، للاستبدال البورجوازي:

استبدال الشعب بممثليه، البرلمان. وهو المبدأ المضاد للثورة الديمقراطية، على الطراز الاغريقي: حكم الشعب لنفسه بنفسه»[٢٣].

ويسخر الأخضر من قيام لينين باستبدال البروليتاريا «كذات ثورية صانعة وحدها لتاريخ الانسانية المقبل، بالحزب المركزي الذي يحمل اليها، كهدية، وعيها وتحررها من خارجها»[٢٤].

هذه الملاحظات التي قدمتها المجموعات الماركسية من مثقفين ومناضلين حول طروحات لينين المتعلقة بنظرية «الحزب الثوري» أو مختلف النظريات الصادرة عن المنظمات الديمقراطية والعلمانية والليبرالية الغربية لم تمنع بعض المنظرين الماركسيين اللينينيين عندنا من اعادة ترجمة الأفكار الكلاسيكية وتطبيقها، دون فكر «خلاق». على واقع مغاير ومختلف عن تركيب وتطور نمط الانتاج الأوروبي.

ولم يكتف «المنظرون» بنسخ فكر ماركس وانغلز ولينين وغيرهم حول «الحزب الثوري» بل قام «منظرون» من صنف آخر بنسخ الانتقادات والملاحظات التي قدمتها بعض الاتجاهات الماركسية حول كتابات لينين المتعلقة بنظرية الحزب.

فالأخضر مثلاً يهاجم نظرية «الحزب اللينيني» ويطالب بقيام «ثورة بروليتاريا صافية» ونقية من كل شائبة، حتى أفكار من صاغ مقولات «ديكتاتورية البروليتاريا»، دون أن يقوم بعملية قراءة للواقع العربي ـ الاسلامي ليرى اذا كان بالامكان وبالفعل القيام بمثل هذه الثورة.

فالثورات عندنا قد تكون ليست بحاجة الى حزب يقودها، كما ان

الأحزاب قد لا تقود بالضرورة الى قيام ثورة، بل ربما الى اجهاضها.

وحتى نستطيع التمييز بين أن يكون تصور لينين عن الحزب هو الصحيح، وأن يكون تصور الاتجاهات الماركسية المضادة له هي الصحيحة، لا بد من اعطاء صورة تاريخية عن نشأة الأحزاب في الغرب ومقارنتها بنشوء «الأحزاب» عندنا، والتي هي عبارة عن كاريكاتور لتصورات لينين وغيره. فالتركيب الخاص لنمط الأحزاب في البلدان النامية تختلف في كل شيء عن الأحزاب الغربية باستثناء «النسخ والتناسخ» الايديولوجي.

الأحزاب عندهم وعندنا

قد يكون من المفيد، لكي نحدد تاريخ نشوء الأحزاب لمعرفة الطبيعة التي حكمت نشأتها أو الظروف التي حددت شروط تكوّنها كمقدمة لمقارنتها بالوضع الراهن أو بظروف قيام ونشأة الأحزاب والتنظيمات السياسية في المنطقة العربية ـ الاسلامية، أن نبدأ بكلام موريس ديفرجيه حول هذه المسألة حيث يقول: «يعود تاريخ الأحزاب الحقيقية الى قرن تقريباً. ففي سنة ١٨٥٠ لم يكن أي بلد في العالم (باستثناء الولايات المتحدة) يعرف الأحزاب السياسية بالمعنى العصري للكلمة. فقد كان يوجد قديماً اختلافات في الآراء، ونواد شعبية، وتكتلات فكرية، وكتل برلمانية، لكنها لم تكن هذه أحزاباً بالمعنى الصحيح. وفي سنة ١٩٥٠، أخذت هذه الأحزاب تظهر في غالبية الأمم المتحضرة، في حين كانت الدول الأخرى تجهد لتقليدها في ذلك»[٢٥].

في الحقيقة يكشف هذا الاقرار عن ثلاث نواح مهمة:

أولاً : إن ظاهرة الأحزاب بالمعنى العصري والحديث للكلمة هي ظاهرة جديدة عرفت الانتشار منذ العام ١٨٥٠، أي بعد ظهور «البيان الشيوعي» ١٨٤٨ في أوروبا.

ثانياً، إن بلدان العالم الثالث لم تعرف الأحزاب الحديثة والعصرية قبل العام ١٩٥٠، أي في ختام الحرب العالمية الثانية وبداية ظهور الاستعمار الجديد وتقسيم المستعمرات بين الدول الكبرى.

ثالثاً، إن المفاهيم المتنوعة عن الحزب أخذت تتبلور في نظريات محددة الى أن تحولت واكتملت في علم أو نظرية متكاملة على يد لينين.

وينبغي الاشارة هنا الى أن الروابط التنظيمية العصرية الأولى، التي بدأت في أوروبا كمرحلة بدائية، ترافقت مع بدايات النهوض البورجوازي في البلدان الرأسمالية (بريطانيا وفرنسا تحديداً) حيث برزت الرابطات المهنية والحرفية والفكرية، ثم تحولت مع الثورة البورجوازية الفرنسية في العام ١٧٨٩ الى كتل وجمعيات ومجموعات منظمة في البرلمان، كما برزت النقابات والأندية الثقافية والسياسية في الشارع، فضلاً عن المنظمات التي حصرت نشاطها في فئة اجتماعية معينة وطرحت مطالب سياسية واقتصادية اصلاحية بسيطة.

وأخذت هذه المنظمات والأندية والأنشطة الفكرية والسياسية بالتحول بعد «كومونة باريس» الى رابطات وأحزاب عصرية وحديثة... ومع الأيام أخذت معنى محدداً أكثر من السابق وبدأت تطرح نفسها بصيغة ايديولوجية شمولية وكلية، وتحدد لنفسها مهمات، وأهدافاً رسالية تنطوي على معتقدات تغييرية أو انقاذية للبشرية جمعاء!

وهكذا تحولت المنظمات الى أحزاب، وانتقلت مطالبها من المستوى

البسيط الى المستوى المركب والمعقد، ومن حدود المهن والحرف الى اطار المجتمع والدولة، ومن وضعية تحسين المواقع واصلاحها وتطويرها الى وضعية المطالبة بالاستيلاء على السلطة والطموح الى احتلال مواقع فئة أو طبقة مسيطرة.

ومع نهاية الربع الأخير من القرن التاسع عشر، أخذت الأحزاب في أوروبا معنى كلياً وشمولياً (توتاليتارية)، سواء على مستوى الايديولوجيا (العقيدة) حيث تمتعت بنظرة شاملة الى الحياة والكون والانسان وبمنهج لفهم التطور والعلاقات، أو على مستوى البرامج المرحلية (التكتيكية) التي تلخص أهدافها في السيطرة على السلطة السياسية وتخليص الناس والعالم من المشاكل والاضطهاد والاستغلال!... الخ.

ونرى هنا أن نسبة تطور نظرية «الحزب» أو «التنظيم السياسي» كانت معقودة ومجدولة بنسبة تطور علاقات الانتاج وتعقد تركيب الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية... وبقدر ما كان تقسيم العمل في المجتمعات الأوروبية الحديثة يتعمق وينمو ويتقدم، كان تقسيم العمل السياسي في عدد الأحزاب وأنماطها العصرية يتعمق وينمو ويتقدم أيضاً.

وفي جميع الحالات هذه، كان الحزب أو التنظيم السياسي في أوروبا هو نتاج العملية التاريخية لتقدم الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية. فالحزب الثوري والديمقراطي والليبرالي والعلماني والبورجوازي والبروليتاري هو وجه من وجوه نمو وتفرع وتعدد الاتجاهات السياسية المعبرة عن مصالح فئات وطبقات اجتماعية داخل تركيب المجتمعات الغربية الأوروبية.

ولذلك كانت أنماط الأحزاب السياسية الحديثة والعصرية على قياس نمط الانتاج الرأسمالي الأوروبي. فالحزب هو صورة عن الواقع وفي الوقت نفسه محاولة لتخطيه باتجاه أهداف وتصورات هذا الفريق السياسي أو ذاك.

والحديث عن نمط من الأحزاب العصرية والحديثة، دون الحديث عن علاقة هذا النمط بالحزب الأوروبي وتكوّنه ونشأته وتطوره، حديث خرافة لا علاقة له بالتصور الفعلي للعملية التاريخية التي أنجبت الحزب وأخرجته الى أرض الواقع.

من هذه النقطة بالضبط يجب أن يبدأ البحث في عملية مراجعة أصول نشأة ونهوض الأحزاب والتنظيمات السياسية العصرية والحديثة... واذا كان ديفرجيه قد لاحظ انتشار هذا النمط من الأحزاب في بلدان العالم الثالث عقب الحرب العالمية الثانية أي مع بداية تقدم الاستعمار الجديد وخلافته الاستعمار القديم، فإنه يكون قد التقط مسألة أساسية لمعرفة قاعدة الربط بين النفوذ الامبريالي الحديث ونشوء الأحزاب العصرية والحديثة في هذه المنطقة من العالم الثالث.

ورغم أن جورج طرابيشي في مقدمة كتابه « في التنظيم الثوري » يوافق أو يتفق مع ديفرجيه في تحديد هذه الفترة كأساس لبدء انتشار الأحزاب في المنطقة العربية (والاسلامية)، فان هذا التحديد ليس دقيقاً باعتبار أن المنطقة العربية ـ الاسلامية قد شهدت نمو وتكاثر هذا النمط من الأحزاب في الفترة الفاصلة تحديداً بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية، حيث تأسس وشاع الكثير من الأفكار والمنظمات السياسية بين نهاية الحرب الأولى وبداية الحرب الثانية[٢٦].

ويعود سبب ظهور الأحزاب العصرية والحديثة في المنطقة العربية ـ

الاسلامية في هذه الفترة بالذات الى عاملين: الأول، تفكك الدولة العثمانية لحظة انفجار الحرب العالمية الأولى وترافقه مع قيام اتجاهات فكرية وسياسية متنوعة تطالب بتكوين « الدولة القومية » المستقلة عن الدائرة الاسلامية. والثاني، انقلاب موازين القوى لصالح الغرب بعد أن مهد لنفوذه طرقاً وقواعد للعمل والنشاط السياسي المعادي للاسلام والعروبة على أساس مصالحه الاقتصادية والتحاق فئات اجتماعية محلية به.

ولم يكن الاستعمار يرى في الأحزاب العصرية في الفترة الواقعة بين الحربين خطراً على مصالحه وسيطرته، نظراً لتركيبها الغربي الذي كان يجعلها غير قادرة على الاستغناء عن الغرب وثقافته وفكره، مهما حاولت الاجتهاد في تمييز نفسها عنه.

يضاف الى ذلك أن الاستعمار الغربي كان يعتبر أن معركته الرئيسية في تلك المرحلة تتمحور في تفكيك الوحدة الاسلامية وفي الوقت نفسه منع نشوء وحدات عربية بديلة.

ويلاحظ أن أكثر الأحزاب العصرية في ذلك الوقت لم تطرح على نفسها مهمة التوحيد الاسلامي ـ العربي كقاعدة لتصليب وتصعيد النضال ضد العدو الاستعماري، بل كانت ترى أن مهمتها تنحصر في نشر الأفكار الحديثة (العلمانية، الاشتراكية، القومية، والديمقراطية) ضد الأفكار التقليدية السائدة (الاسلام تحديداً). كما أن الغرب لم يحرك ساكناً لقمع تلك الظاهرات الجديدة التي هي في الأصل كانت تتغذى ايديولوجياً من لحمه ودمه، وتقوم بجزء من عمله.

لذلك لم يكن التصادم الفعلي والرئيسي بين الغرب والأحزاب العصرية والحديثة، بل كان بين الغرب والاسلام، بين الحداثة

والتقليد، بين المجتمع العصري والمجتمع التقليدي القديم... وبوعي أو بغير وعي ساهمت مجمل الأحزاب في تزكية هذا الصراع ودفعه رويداً رويداً لمصلحة الغرب.

وكانت الأحزاب العصرية والحديثة، في دورها هذا، منسجمة مع نفسها وتعمل لمصلحتها، لأنها تعتبر أن الخطر الفعلي على الأفكار التي تحملها يتمثل في الاسلام قبل غيره من القوى المسيطرة والمهيمنة.

وقبل السؤال لماذا لعبت الأحزاب مثل هذا الدور، يجب توضيح التمايز بين المفهوم الحزبي الغربي، كما تعرفنا عليه في النص الأوروبي، و« العصبية الحزبية » التي عرفناها من خلال تاريخنا في المرحلتين الجاهلية والاسلامية.

فالعصبية الحزبية ظاهرة قديمة تعود الى مرحلة سابقة للرسالة الاسلامية التي انطلقت في مطلع القرن السابع الميلادي، وقد ارتبطت « الحزبية » القديمة بالعصبية القبلية حيث كانت رابطة الدم والرحم هي الأساس في تحديد انتماء الفرد.

ورغم أن العصبية القبلية لم تكن مجرد رابطة دم ورحم فقط بل عبارة عن كتلة اقتصادية لها نظامها العشائري وتراتبها السياسي، إلا أن القانون العام كان يعتمد بالدرجة الأساسية على صلات القربى والدم والرحم.

هذه الصلات كانت تحدد العلاقات داخل القبيلة الواحدة، وفي الوقت نفسه كانت تنظم مختلف العلاقات بين قبيلة وأخرى، حيث كانت هناك سياسة تحالفات حزبية وعصبية بين مجموعة من القبائل في مواجهة مجموعة أخرى.

وبقيت المسألة تأخذ هذه الأشكال من العصبيات والتحالفات الى

أن جاء الاسلام، وبدأ الرسول (صلعم) بنشر الدعوة بين القبائل التي عاصرت تلك الفترة.

وكان من الطبيعي أن يصطدم الاسلام بعدد كبير من العصبيات القبلية، لأنه في الأساس لا ينسجم مع تلك الأشكال السائدة من العلاقات والتحالفات... فالاسلام دعوة من أجل الوحدة على قاعدة عقدية متطورة ومتقدمة تلغي الأعراف المتبعة في وسط القبائل.

ولأن الاسلام دعوة من أجل صياغة «عصبية» جديدة تقوم على قاعدة الايمان بالله وكتابه، تقيم المساواة بين البشر، ولا تفرق بين عربي أو أعجمي، بين أسود أو أبيض، بين أحمر أو أصفر، إلا بالتقوى والالتزام بالرسالة التوحيدية، انتهى الصراع بانتصار الاسلام الذي أعاد تشكيل العصبيات القديمة والمتنافرة على قاعدة عصبية عقدية وسياسية واحدة وجديدة، كما أنه ألغى المفهوم العصبي القبلي القديم الذي يقوم على صلات القربى والدم والرحم، وأحل مكانها وحدة الايمان بالله الواحد.

هذا الانتصار دشّن مرحلة جديدة من تاريخ المنطقة، ونقل مجمل العلاقات من قاعدة تعتمد على مبدأ الوحدة الصغرى البسيطة الى قاعدة تعتمد على مبدأ الوحدة الكبرى المركبة.

وشكل هذا الانتقال علاقات جديدة تقوم على مبدأ الشريعة واحكام الشرع، بعد أن كانت العصبية القبلية الصغرى تستند الى حكم رئيس القبيلة ومنطقه الحزبوي أو العصبوي الخاص.

وأدت هذه الثورة التوحيدية، المركبة أصلاً على موروثات قبلية، الى صياغة جديدة لسياسة التحالفات وخلقت بالتالي قاعدة مختلفة للانقسامات السياسية.

بعد الاسلام، لم يعد المنطق الذي ينسج التحالفات والانقسامات منطقاً قبلياً صافياً، بل تحول الى نوع جديد من التحالفات والانقسامات تمثل في الاختلاف حول القضايا التشريعية والاجتهادية والفقهية ... وكان محورها الأساسي كتاب الله (القرآن الكريم).

صحيح أن مختلف الانقسامات الاسلامية كان نسيجها الداخلي الموروثات القبلية والعصبيات القديمة، ولكن منطقها اختلف عن منطق واحكام الانقسامات السابقة، بعد أن دخلت عليها عصبيات جديدة عندما بلغ الفتح الاسلامي أوجه، فضلاً عن قيام تحالفات سياسية عصبية أخذت تشق طريقها بين المسلمين.

هذا التداخل بين الدعوة التوحيدية الاسلامية، والانقسامات والصراعات القبلية الموروثة، والعصبيات «الأقوامية» التي دخلت الاسلام خلال الفتوحات الكبرى وبعدها، فضلا عن الخلافات في الرأي والاجتهاد في تفسير احكام الشريعة، انشأت وضعاً «عصبياً مركباً» لا يزال يتعايش مع الاسلام وسلوك المسلمين في مختلف الأقطار الى أيامنا الحاضرة.

واذا أخذنا بعين الاعتبار الفروقات التاريخية والاجتماعية والجغرافية، والمستجدات التي طرأت على الديار الاسلامية منذ انطلاق الدعوة حتى الآن، نرى أن الرسالة الاسلامية قد تمفصلت من جهة واستوعبت من جهة أخرى مختلف الحضارات والعصبيات السابقة لانطلاق الدعوة. مما جعل الاسلام مع مرور الأيام هو الاطار الناظم والموحد لمختلف الانقسامات، باعتبار أن القرآن الكريم شكل في مختلف المراحل اللحمة الداخلية لكل ظاهرة فضلاً عن كونه نقطة

« البيكار » لدائرة الصراعات الاسلامية.

ومن أبرز الانقسامات العصبية القبلية التي عرفتها المنطقة العربية ـ الاسلامية في البداية، كان ذلك الذي وقع بين قبائل عرب الشمال وقبائل عرب الجنوب، ثم أعقبه الانقسام المعروف بالقيسية واليمنية، الذي عاصر عشرات العائلات والأسر في بلاد الشام الى فترة ليست بعيدة، حيث تشكلت التحالفات من مختلف الطوائف والمذاهب والديانات على قاعدة هذا الانقسام العصبي القديم[٢٧].

وقد شهد جبل لبنان هذه الظاهرة العصبية ـ الحزبية (التقليدية)، الى أن أطاحت بها عصبية انقسامية جديدة عرفت باليزبكية والجنبلاطية.

ويختلف الصراع العصبي القيسي ـ اليمني عن الصراع العصبي اليزبكي ـ الجنبلاطي، بأن الأول قبلي والثاني عائلي. وتتفق العصبيتان على أمر واحد وأساسي وهو أن الانقسام لم يكن انقساماً طائفياً حديثاً، وانما كان انقساماً عصبياً سياسياً تقليدياً، ضم كل طرف منهما عائلات أو قبائل وعشائر مختلفة الانتماءات المذهبية والدينية بما فيها العائلات المسيحية.

وتزامنت الانقسامات التي شهدتها المنطقة مع بداية تراجع الدولة العثمانية. التي أخذت تقدم التنازلات تلو التنازلات للدول الأوروبية ظناً منها بأنها تستطيع بهذه الطريقة احتواء التقدم الأوروبي واستيعابه دون أن يكون ذلك على حساب تفككها وانهيارها ومن ثم تبعثرها.

وحول هذه المسألة يقول الدكتور خالد زيادة « وقد ثبت الاعتقاد لدى السلاطين المتعاقبين خلال القرن الثامن عشر بضرورة الاصلاح والأخذ بالتجربة الأوروبية في مجال التنظيم العسكري والعلوم، مما

ترك مؤثرات عديدة في استامبول. وقد أخذ التأثير الأوروبي على العثمانيين شكلاً جديداً في عهد سليم الثالث (١٧٨٩ - ١٨٠٧) الذي كان أول سلطان عثماني أراد أن يقيم اصلاحاً شاملا ونظاماً جديداً مؤسساً على الطراز الأوروبي »[٢٨].

ويفسر الدكتور وضاح شرارة تأثيرات هذه النقطة على وضع السلطنة بالقول « وقد كانت معاهدة ١٨٣٨ التي فرضتها الدول الرأسمالية على السلطنة عنصراً من عناصر السياسة التي عملت على فتح السوق الداخلية العثمانية أمام التجارة الأوروبية، وعلى تنظيم علاقات الانتاج الداخلية »[٢٩].

اذن كان أبرز الاتفاقات التي وقعتها الدولة العثمانية، الاتفاق الذي سمي « بالامتيازات الأجنبية » في عهد السلطان سليمان القانوني العام ١٥٣٦ م، مع ملك فرنسا فرانسوا الأول، الذي منحه بموجبه العديد من الامتيازات التجارية والاعتراف لرعاياه ببعض الحقوق القانونية.

ثم اتسعت دائرة « البيكار » لتشمل هذه الامتيازات الانكليز ثم الهولنديين فالايطاليين فالاسبان ثم الأميركيين والنمساويين والروس، الى أن أصبحت كل الدول الأوروبية وأميركا الحديثة ممثلة في مختلف مناطق السلطنة العثمانية، وتعتمد على نشاطها الزراعي - التجاري، وتسويق بضائعها وسلعها، على ركائز « محلية » وفرت لها سياسة السلطنة الخاطئة كل السبل لنجاحها وتقدمها وأخيراً استقلالها عنها لحظة انقلاب توازن القوى في المنطقة خلال الحرب الكونية الأولى.

وانجدلت « الامتيازات الأجنبية » مع « الامتيازات الخاصة »، التي سهلت السلطنة عن وعي مرة ودون وعي مرات كل الطرق لنموها

وتقدمها. فأصبحت مع الوقت كل الجماعات والكتل غير المسلمة تتمتع في الامبراطورية العثمانية باستقلال «شبه طائفي» و«شبه سياسي» في الأمور التي تتعلق بالأحوال الشخصية (من زواج وإرث وغيرهما) والاعفاء من الخدمة العسكرية والكثير من الضرائب والملاحقات القانونية. كما سهلت هذه السياسة العثمانية في تكوين «شخصية اقتصادية» لمختلف الأقليات غير الاسلامية ساعدتها في مرحلة لاحقة على شق طريق سياسي مستقل عن المحيط الاسلامي.

ويرى وضاح شرارة أن المسؤولية في هذا الأمر تقع على عاتق الدولة العثمانية فيقول: «لكن تنظيم السلطنة نفسه أتاح لمنحى رئيسي أن يغلب: فمنذ القرن السادس عشر استبعد العنصر غير الاسلامي أو التركي عن الأجهزة العليا والبيروقراطية، وعن التمتع بالأرض، مما حمل الفئات العليا من المجتمعات المغلوبة (البورجوازية اليونانية والأرمنية مثلاً) على أن تبحث عن مجالات أخرى تستطيع أن تستثمر فيها ثروتها، وتمارس نشاطها. وكانت التجارة والتزام تحصيل الضرائب مجالين أساسيين اتجهت البورجوازيات المحلية - غير المسلمة أو غير التركية - صوبهما. في ميدان التجارة، كان النشاط المحلي يرتكز بصورة أساسية الى العلاقات الآخذة في النمو مع أوروبا و«بيوتها» رغم هزال التجارة المتوسطية، اذا ما قورنت بالتجارة الأطلسية. لذلك شكل كبار التجار المحليين وكلاء للتجارة الأوروبية، يمتد نشاطهم داخل شبكة واسعة التشعب تنفذ الى أقاصي القرى الصغيرة والمعزولة. وقد استفادوا غالباً من نظام الامتيازات الذي حصلته الدول الأوروبية من السلطنة لحماية تجارها وتجارتها».

ويستنتج شرارة «بذلك يكتسب موقع فئة من الفئات أو مجموعة من

المجموعات، من سياق التوسع الأوروبي، أهمية خاصة »[٣٠].

بعد ذلك اشتملت الامتيازات بعض عائلات وأسر الدولة العثمانية من المسلمين الذين تنصروا على يد بعثات التبشير أو اشتروا هذه الحماية بمبالغ كبيرة لاستغلالها في وجوه مختلفة اقتصادية وسياسية.

وهكذا شكلت اتفاقية « الامتيازات الأجنبية » المقدمة التي أدت الى أمرين: الأول فشل آخر محاولة قامت بها السلطنة العثمانية لاحتلال فيينا في العام ١٦٨٣ والثاني، بروز انقسامات طائفية واقليمية ترتكز الى علاقات سياسية واقتصادية مع أوروبا.

بعد هذه المرحلة أخذت السلطنة العثمانية تتراجع سياسياً أمام الهجوم الأوروبي... ومع نهاية الثلث الأول من القرن التاسع عشر كانت الغزوات الاستعمارية تبتلع أراضي الدولة العثمانية من حدود المغرب حتى المشرق، حيث سقطت كلها تقريباً في نهاية الحرب العالمية الأولى.

في سياق هذا التراجع العام قام العديد من الأسر والأمراء المحليين بالاستقلال عن السلطنة، مع استمرارهم في اطار دائرتها من ناحية الولاء ودفع الضرائب والأتاوات للسلطنة العثمانية. وأبرز هؤلاء في المشرق العربي: آل الجبار في السلمية وهم شيوخ العرب ما بين الرقة وحلب، وآل حرفوش في بعلبك وهم من الرافضة، وآل معن في لبنان ثم خلفهم آل شهاب، وآل حمادة في طرابلس، والأمير الحارثي بن طرباس في جبل عجلون، وابن فروخ في نابلس، والأمير أحمد بن رضوان في غزة[٣١].

والسمة العامة لهذه الانقسامات السياسية الجديدة كانت سمة عائلية، أخذت في جبل لبنان طابع الحروب الداخلية بين « عائلات

المقاطعجية»، وأبرزها كان الصراع العصبي اليزبكي ـ الجنبلاطي الذي ساهم في مرحلة من المراحل في تكوين وضعية خاصة لمناطق الجبل.

ويوضح الدكتور وجيه كوثراني هذه النقطة قائلاً «نخلص الى القول انه في سياق هذه العملية التاريخية قامت عائلات ذات عصبيات قوية، في جبل لبنان ومناطق أخرى من المشرق العربي، بمسؤولية جباية الضريبة للدولة على مساحة معينة من الأرض سميت «مقاطعة». على هذا الأساس، تكون الأرض بمعظمها أرض «ميري» وأعضاء هذه العائلات «مقاطعجيين» يحملون القاب شرف تمتد بجذورها الى التقاليد العربية (أمير، شيخ...)»[٣٢].

ويؤكد الدكتور برهان غليون على أنه «منذ أواخر القرن التاسع عشر أصبح تأكيد الذات لدى الطوائف غير المسلمة يأخذ شكل هجوم على الذاتية السياسية الاسلامية المؤكدة بقوة في الدولة. وظهرت الدولة العلمانية كتنازل متبادل عن الذاتية يقوم على الغاء الطابع الديني للدولة الاسلامية، وليس كبناء لذاتية جديدة عصرية وقومية تتجاوز الدين. ومنذ ذلك الوقت لم تكف مسألة الأقليات عن الارتباط بالمسألة السياسية وعن اكتساب أهمية متزايدة في العلاقات الاجتماعية. فالبعض يريد أن يستغلها ليضعف خصومه السياسيين والآخرون يستخدمونها لخدمة أغراضهم»[٣٣].

ويتبين لنا من خلال التكوّن التاريخي للانقسامات «العصبية السياسية»، أن حركة الانشطارات العصبية مرت تاريخياً في المنطقة العربية ـ الاسلامية بثلاثة مستويات بارزة: الانقسام الأولي البسيط، الرسالة الاسلامية، والانقسام المتراكم والمركب في اطار دائرة الوحدة الاسلامية.

والانقسام المركب مرّ بدوره بثلاث مراحل أساسية: أولاً الصراع السياسي (المذهبي لاحقاً) في التفسير والاجتهاد. ثانياً، الصراع القبلي ـ المذهبي. ثالثاً، الصراع العائلي السياسي. ولم تعرف المنطقة العربية ـ الاسلامية أي شكل من أشكال الصراعات الطائفية أو الدينية إلا بعد أن نمت بذورها عقب نمو وتغلغل الرأسمالية الأوروبية في مسام السلطنة العثمانية.

والتمييز بين المستويات الثلاثة، ثم بين المراحل الثلاث، لا يعني تبسيط الانقسام بل اعطاء لمحة سريعة عن تعقيداتها، حيث نرى كيف تداخلت الخلافات الفقهية مع العصبيات الموروثة عن المجتمع القبلي، ومن ثم كيف انشبكت العصبيات العربية مع العصبيات الوافدة الى الاسلام. وبقيت السمة العامة للانقسامات سمة سياسية طغت على السمات والمسائل الأخرى. كذلك الأمر بالنسبة للمستويات والمراحل التالية، حيث كانت الصراعات والانقسامات تتداخل فيها العصبيات المذهبية والقبلية والعائلية مع احتفاظ كل مرحلة بسمة أساسية تحكم حركة مختلف العصبيات والانقسامات الأخرى.

لذلك يمكن القول إن «الحزبية» لم تكن الموضوع الجديد في الصراعات والانقسامات التي رافقت التاريخ الاسلامي ـ العربي، بل الجديد كان ظاهرة نشوء وتكوّن الأحزاب الغربية الحديثة التي شكلت «حالة انقطاع» مع الاستمرارية التاريخية التي يتكون منها التركيب الخاص لمنطقتنا، وفي الوقت نفسه «حالة تواصل» مع العصبيات الحديثة التي تكونت مع بداية سيطرة أوروبا.

حركات التبشير ومقدمات نشوء الأحزاب العصرية

الحديث عن ظاهرة نشوء الأحزاب العصرية في المنطقة يتطلب اعطاء لمحة تاريخية سريعة عن المقدمات التي طبعت في ما بعد الأحزاب المؤسسة على الطراز الأوروبي بسمة «اقلاوية» و«طائفية».

فظاهرة تكوّن الكتل والأقليات الاتنية والطائفية كانت قد أسست لها أوروبا قاعدتها السياسية في سلسلة عقود واتفاقات ومعاهدات مع السلطنة العثمانية تميزت باعطاء «امتيازات خاصة» للطوائف غير الاسلامية، ولرعايا الدول الأجنبية، فشكلت مع الأيام القاعدة الاقتصادية - القانونية لنشوء ما يسمى بنظام «الحمايات الأجنبية»، الذي جعل للأقليات حقوقاً كان لها الفضل في اذكاء الصراعات الطائفية والاتنية الداخلية.

يؤكد الدكتور مسعود ضاهر هذه المسألة في تحليله للمشكلة الطائفية في لبنان فيقول: «نظراً للضائقة الاقتصادية التي مرت بها السلطنة العثمانية طوال سنوات، بسبب كثرة الحروب وحركات التمرد والعصيان في الداخل، أصيبت التجارة المحلية بضربات اليمة أدت الى افلاس الكثير من التجار. ولم ينج منها إلا قلة كانت ترتبط مباشرة بالتجار الأجانب وتقوم بدور الوساطة لترويج بضائعهم. وكانت هذه الفئة تتألف بشكل شبه حصري من التجار المسيحيين من رعايا السلطنة: الأرمن واليونان والأقباط والحلبيين واللبنانيين (يقصد الموارنة) وتقوم بدور اداري ومالي في مراكز الولايات، وتقدم خدماتها لكافة ولاة المنطقة»[٢٤].

وأدى هذا التمييز في الدور الاقتصادي الى حالة من التمايز

الاجتماعي - الطائفي بين رعايا الدولة العثمانية عبرت عن نفسها في انقسامات عصبية طائفية حديثة، أنهكت قوى السلطنة وساعدت في الوقت نفسه على زيادة النفوذ الأجنبي وترسيخ «نظام الحمايات» في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

في تلك الفترة شهدت الدولة العثمانية ثلاثة أحداث بارزة: أولاً، حملة نابوليون بونابرت على مصر سنة ١٧٩٨ وفشلها على أبواب عكا. ثانياً، بروز دور محمد علي باشا في مصر والمنطقة الاسلامية وحملة ابراهيم باشا على المشرق العربي التي انتهت بتراجعه في العام ١٨٤٠. ثالثاً، قيام حركة اصلاحية دستورية على النمط الأوروبي في الدولة العثمانية، من منشور، «الكلخانة» سنة ١٨٣٩ الى قيام الانقلاب الدستوري بقيادة «جمعية الاتحاد والترقي» سنة ١٩٠٨.

هذه الأحداث الثلاثة كانت تشير الى بدء حصول تحول في تركيبة الدولة العثمانية، وانتقالها من مرحلة «الدولة الدينية» الى مرحلة صياغة مشروع قومي حديث على نمط الدول الأوروبية الحديثة. مرحلة الانتقال هذه أحدثت زلزالاً داخلياً عنيفاً تمثل في المزيد من التفسخ الداخلي بسبب ظهور عصبيات حديثة سواء على المستوى الطائفي أو على المستوى الاقليمي والقومي... فضلاً عن فشل الاصلاحات الدستورية التي حاولت تحويل العلاقات في الدولة العثمانية من اطار الدين الى اطار القومية (التريك).

في هذا الوقت بالذات برزت الجمعيات والحلقات والأندية والمجلات والصحف والأقلام التي أخذت تطالب بالاصلاح الاداري والمالي، أو بالاستقلال السياسي أو باللامركزية أو بالجامعة الاسلامية، أو بانشاء الدولة القومية العلمانية الحديثة.

لم تكن هذه الحركة السياسية والفكرية على تعدد أنماطها وفروعها بعيدة عن تأثير الدور الثقافي والسياسي والايديولوجي الذي لعبته حركات التبشير في الشرق والمناطق الاسلامية وذلك استكمالاً للدور الاقتصادي الذي لعبته الشركات الأوروبية بفضل نظام الحماية والامتيازات الذي سبق أن وقعته السلطنة العثمانية.

والحركة التبشيرية بدأت عندما بدأ «اليسوعيون» يتسربون الى بلاد الشام (المشرق العربي) في ظل الدولة العثمانية منذ القرن الثامن عشر، وذلك حينما نجحوا في انشاء مدرسة عينطورة في كسروان سنة ١٧٣٤، ثم تخلوا عنها للرهبان العازاريين. وبعد مئة عام عادت الحركة التبشيرية اليسوعية الى البلاد بنشاط جديد، وأخذت تنافس الحركة التبشيرية البروتستانتية منافسة شديدة، وبنوا برامجهم المدرسية منذ سنة ١٨٦٤ على البرنامج الفرنسي. ونعم اليسوعيون في عهد الانتداب بامتيازات لم تتوافر للحركة البروتستانتية الأميركية[٣٥].

وكان المبشرون الأميركيون من البروتستانت قد بدأوا نشاطهم حوالي سنة ١٨٢٠، واتسع نفوذهم في السلطنة العثمانية بين العام ١٨٤٠ و١٨٥٠، وازداد تدخلهم في شؤون الدولة الداخلية، فعزمت السلطنة على اخراجهم من الديار الاسلامية، ولكن وزارة الخارجية الأميركية رفضت مثل هذه الخطوة فتراجعت تركيا، وظل المبشرون الأميركيون يتمتعون في المناطق الاسلامية بحقوق الرعايا الأميركيين، كما تنص معاهدة «الامتيازات الأجنبية» التي تمنح الأجانب حقوقاً واسعة. واستمرت هذه المعاهدة المشؤومة الى العام ١٩١٤ عندما الغتها تركيا عقب نشوب الحرب العالمية الأولى وبعد فوات الأوان[٣٦].

وكانت الامتيازات التي يتمتع بها الأجانب في السلطنة العثمانية

تزداد كلما ازداد ضعف الدولة الاسلامية. فالأميركيون مثلا لم يكونوا قبل سنة ١٨٦٥ معفيين من الضرائب، بينما الرهبان اليسوعيون كانوا يتمتعون بالاعفاء، ثم اشتمل هذا الامتياز جميع الأجانب، حيث أعفوا من دفع الضرائب على ما يستوردونه من الخارج اذا كان لحاجاتهم الخاصة، كما نص الاتفاق[٣٧].

ولكن السلطة عادت فألغت الاتفاق بعدما اكتشفت صفقات سمسرة وتجارة بين المبشرين وبعض المسيحيين المحليين، اذ كانوا يستوردون البضائع المختلفة بصفتها «حاجات خاصة»، ثم يبيعونها للتجار المسيحيين أو يبيعونها لحسابهم الخاص بواسطة بعض التجار المسيحيين.

وازداد نشاط الجمعيات التبشيرية منذ العام ١٨٧٥ حيث وجهت اهتمامها الخاص لمنطقة بلاد الشام (مركز تجمع الأقليات المذهبية والطائفية)، فانشأت مراكز طبية لها في غزة ونابلس وغيرهما من المدن في سوريا وفلسطين وجبل لبنان.

وكان المبشرون قد باشروا منذ العام ١٨٣٤ سياسة فتح المدارس التعليمية - الدينية في المنطقة، واقتصرت دروسهم على تعليم التوراة والانجيل فقط، بهدف تكوين «روح سياسية» في ثقافة الناس معادية للاسلام وثقافة المسلمين.

وبدأ التبشير بواسطة المدارس والارساليات عندما قام البابا غريغوريوس السادس عشر سنة ١٨٣١ بتشجيع اليسوعيين على المجيء الى بلاد الشام، كذلك أعطى البابا ليون الثالث عشر الحركة اليسوعية سنة ١٨٨١ حق منح الشهادات بأنواعها، وتحولت جامعة «القديس يوسف» الى جامعة بابوية، وكذلك كان الحال مع البابا بيوس الحادي

عشر سنة ١٩٢٢[٣٨].

ونجح المبشرون في انشاء أول مدرسة للبنات في السلطنة العام ١٨٣٠ في بيروت، وتطورت المسألة الى أن وصل عدد المدارس التبشيرية الأميركية العام ١٩٠٩ الى ما يزيد على ١٧٤ مدرسة في سوريا وجبل لبنان وفلسطين فقط، فضلا عن المدارس التبشيرية الأخرى التي بلغ عددها العام ١٩١٢ ما يزيد على ٣٨ مؤسسة ما بين انكليزية واسكوتلندية وايرلندية والمانية وسويدية ودانماركية[٣٩].

واستفادت حركة المبشرين في نشاطها التعليمي ـ الديني هذا من قوانين «الامتيازات الأجنبية» التي وقع معاهدتها السلطان سليمان القانوني مع ملك فرنسا فرنسوا الأول.

وقد شكلت المعاهدة القاعدة الاقتصادية للنفوذ السياسي، الذي مهد الطريق لتصاعد نمو ونشاطات الحركات التبشيرية. وغذت مدارس ومؤسسات التبشير، مستفيدة من الامتيازات الاقتصادية والنفوذ السياسي، العصبية الطائفية الحديثة، بالثقافة التي تحولت مع الأيام الى سلاح يساهم في نخر جسم السلطنة العثمانية.

وترافق ذلك كله مع بداية اتجاه الدول الأوروبية نحو استعمار المنطقة المشرقية ووراثة تركة «الرجل المريض» منذ الثلث الثاني من القرن التاسع عشر أي بعد العام ١٨٣٠.

وكانت الحركة التبشيرية قد بدأت في الوقت نفسه تنشط في وسط شتات اليهود في العالم. فأسست العام ١٨٠٩ «الجمعية اللندنية» لنشر النصرانية بين اليهود، وهدفت الى تحقيق مسألتين: جمع اليهود في فلسطين ثم العمل على نشر المسيحية في صفوفهم[٤٠].

وعندما استولى ابراهيم باشا على فلسطين وجدت الارساليات

التبشيرية الفرصة سانحة للمباشرة بنشاطها الملموس، فوضعت أساس ما دعته «كنيسة صهيون»، وهي أول كنيسة بروتستانتية في السلطنة العثمانية. وعندما انسحب ابراهيم باشا بعد فشل حملته العام ١٨٤٠ من بلاد الشام عائداً الى مصر، سقط هذا الحلم بعد أن عادت الدولة العثمانية الى موقفها المتصلب من نشاطات الارساليات التبشيرية.

وجرت المحاولة الثانية عندما أقدم الملك فريدريك وهلـم الرابع ملك بروسيا العام ١٨٤٠ - ١٨٦١، على تأسيس الأسقفية الانكليزية - البروسية في القدس، لتكون مركزاً بروتستانتياً لاصلاح الكنائس وتنصير اليهود. وبعد فترة وجيزة على هذا الحدث ازدادت الجمعيات التبشيرية في فلسطين وبلغ عددها ٢٧ جمعية من مختلف الجنسيات الأوروبية[٤١].

وحاولت الحركة التبشيرية في تلك المرحلة بعث الروح العصبية والاقليمية، وذلك من خلال تشجيع تلاميذها على استخدام «اللهجات العامية» بدلا من اللغة العربية، كما شجعت على ضرورة استعمال الحرف اللاتيني بهدف القضاء على اللغة العربية الفصحى المشتركة بوصفها لغة القرآن الكريم. وكان زعيم هذه الحركة المستشرق الفرنسي والموظف في قسم الشؤون الشرقية في وزارة الخارجية الفرنسية لويس ماسينيون الذي حاول بث دعوته في المغرب ومصر وسوريا وجبل لبنان، ولحقه لهذه الغاية مبشرون من بلدان أخرى، وقد نجحوا في زرع هذه البذرة في عدة أمكنة اسلامية[٤٢].

بعد انهيار السلطنة العثمانية، تسلحت الحركة التبشيرية بالمادة ٤٣٨ من «معاهدة فرساي» التي وقعتها الدول المتحاربة عقب نهاية الحرب العالمية الأولى، وأكدت المادة على حق وجواز الحركة التبشيرية في

الاستمرار بنشاطاتها في مختلف البلدان الاسلامية الواقعة تحت الاحتلال الأوروبي(٤٣).

وفي عهد الانتداب الفرنسي ـ الانكليزي، عقد في باريس اتفاق في ٤ نيسان العام ١٩٢٤ بين فرنسا والولايات المتحدة الأميركية، أكد في مادته العاشرة على حق الدول الكبرى في حماية الارساليات الدينية وضمانها، ورفع جميع التدابير عن رجال هذه «المؤسسات الثقافية التعليمية»!

وفي تشرين الثاني العام ١٩٢٥ نقلت الحكومة الفرنسية حق الاشراف على المؤسسات التبشيرية التابعة للألمان قبل الحرب العالمية الأولى ـ وذلك في اطار المنافسة بين الحركة اليسوعية والحركة البروتستانتية ـ وجعلتها تحت اشراف الدولة المنتدبة نفسها واشراف المفوض السامي نفسه في سوريا. وهذا يدل على الأهمية السياسية والثقافية التي تعطيها الدول الكبرى لمثل هذه المؤسسات التعليمية والتبشيرية(٤٤).

وهكذا استمرت الارساليات في نشاطاتها طوال عهود الانتداب، وبعد زواله، وخلال فترة نشوء «الدويلات الحديثة» التي تمثلت في الاستقلالات التي فازت بها السلطات العصرية المفصلة على النمط الاوروبي. وحتى الآن لا تزال هناك عشرات المؤسسات التبيشرية تعمل بنشاط في ظل هذه السلطات.

ويتبين من هذا العرض لتطور الحركة التبشيرية في الشرق والديار الاسلامية، ودورها في نخر عصب السلطنة العثمانية، ومساهمتها في تغذية وبلورة «الوعي الثقافي» لنمط «الكيانات الطائفية والاقلاوية» التي فرّخت كالفطر في المناطق الاسلامية، نقطة أساسية تؤكد أن

ظاهرة العصبية الطائفية ظاهرة حديثة نشأت مع بدايات التغلغل الرأسمالي الأوروبي في الشرق بعامة، وفي مناطق السلطنة العثمانية بخاصة، بفضل استفادتها وتمأسسها على قاعدة «نظام الملل» في عهد الدولة العثمانية.

وتتميز الطائفية كظاهرة عصبية حديثة رافقت التطور الرأسمالي الأوروبي، المحلي، وتعايشت مع العلاقات السابقة لها، ونمت في قنواتها، وتمركزت في مفاصلها الحادة (كنظام الملل مثلاً) عن العصبيات غير الرأسمالية، بتماسكها السياسي ونظامها الثقافي وقدرتها على اعادة تشكيل العلاقات السابقة وخلطها على قواعد اقتصادية حديثة وعصرية.

وتختلف هذه العصبية الحديثة عن العصبيات التقليدية (القبلية بوحدتها البسيطة، والانقسامات المذهبية والقبلية في وحدتها المركبة، والعائلية في وحدتها العصبية المركبة) انها عصبية «برانية» مسلحة بالعلم والمعارف والعلوم والثقافات الأوروبية، ومدعومة سياسياً بجهاز ايديولوجي وتنظيمي متكامل، ساعدها على اكتساح «عقول» الأقليات في الفترة الأولى، وبعدها طالت «عقول» القطاعات والكتل الحديثة المنفصلة عن المجتمع التقليدي.

وأساس التمايز هذا أن الظاهرة العصبية الطائفية نمت وترافقت مع التطور الرأسمالي الأوروبي المشوه والتابع للغرب، وبالتالي فان تركيبها اختلف عن العصبيات التقليدية السابقة. وهذا ما جعلها تتقدم مع «التقدم الأوروبي» وتتحول تدريجياً الى عصبية «جوانية» حديثة.

وأدت التركيبات الطائفية العصرية الى اعادة فرز التحالفات والعصبيات التقليدية والسابقة لها (القبلية، والمذهبية، والعائلية)

واعادة انتاجها وفق منهجية مركبة طبقية ـ طائفية خلقت حالة من الانقسام السياسي بين التيارات التقليدية. وسهلت هذه المنهجية عملية اعادة ترتيب هذا الانقسام التقليدي على قاعدة انقسامات، سياسية حديثة لم تعرفها المنطقة العربية ـ الاسلامية في عهودها السابقة، وهي مرحلة نشوء ظاهرة الأحزاب والسلطات الحديثة والعصرية.

دور الأحزاب العصرية... والتقسيم السياسي

تبين لنا من قراءتنا لظاهرة الأحزاب في الغرب، ان نشوء المنظمات والنقابات بدأ في مرحلة محددة تمثلت في انقسامات طبقية ـ سياسية، ناتجة عن تطور البورجوازية الأوروبية، التي بدلت نمط الانتاج السابق عليها، وتوجت انتصارها عليه بسيطرتها السياسية عشية وبعد الثورة الفرنسية. ثم حصلت «كومونة باريس» التي أفرزت حاجة لتطوير المنظمات المهنية السابقة، وبعدها ثورة ١٩٠٥ في روسيا القيصرية التي بلورت نظرية الحزب عند لينين وصولا الى قيام ثورة اكتوبر ١٩١٧.

وتبين لنا أيضاً أن هذا الانقسام السياسي ـ الطبقي ساهم في خلق حاجة الى منظمات ونقابات وأحزاب لتمثيل مصالح كل فريق. وقد تطورت هذه الحاجة من مرحلتها البسيطة (مهنة، حرفة، كتلة من المثقفين والمتنورين) الى مرحلتها المركبة التي تبلورت في صيغة حزبية حديثة، كان لينين أبرز من وضع أصولها وقواعدها في نظرية خاصة ومتكاملة.

والتطور والانقسام المذكوران لم نشهدهما في منطقتنا وفق الصيغة الأوروبية، وانما حصلا بطريقة «برانية» ومشوهة، ولذلك لا يقوم

التماثل أو التطابق بين حالتنا وحالة الغرب. كما أن محاكمة أو مناقشة الأحزاب الحديثة في أوروبا يجب أن تختلف عن صيغة المحاكمة أو المناقشة للأحزاب الحديثة في المنطقة العربية ـ الاسلامية. فالحزبية الأوروبية الحديثة شيء والعصبية الحزبية الحديثة عندنا شيء آخر.

الأحزاب الأوروبية تمثل مصالح فئات وطبقات على المستويين النظري والسياسي (البرنامجي)، بينما العصبية الحزبية عندنا اميل الى أن تكون « ايديولوجية »، تتجسد فيها صورة مصغرة عن سلطة حديثة بديلة تعكس مصالح كتل وقطاعات عصرية، نمت في مسام البلدان الاسلامية في مرحلة غزو نمط الانتاج الأوروبي وتمفصله على عصبيات تقليدية سابقة للتطور الرأسمالي الحديث.

ورغم هذا الاختلاف الواضح بين النمطين اختلطت الأمور عند البعض بين المفهوم الحزبي في أوروبا والمفهوم الحزبي في المنطقة العربية ـ الاسلامية. وقد عبر العفيف الأخضر وغيره عن هذا العجز بوضوح، عندما ساجل لينين في « نظرية الحزب » بطريقة لا علاقة لها بالمشكلة الفعلية التي تعاني منها احزابنا في المنطقة. فاقتصر سجاله على صيغ « ايديولوجية » بدائية وجاهزة لا تمت بصلة الى مشكلة « النظريات الحزبية الحديثة » التي تدين بها بعض النخب المثقفة في البلاد الاسلامية.

ونعتقد أن أساس ضعف ملاحظات العفيف الأخضر يعود الى فرضية مبسطة، تحولت بفضل « الايديولوجيا » الى قانون ثابت، تقول بأن المجتمع « المدني الحديث » قد تكوّن في المنطقة الاسلامية العربية بفعل التطور التاريخي الداخلي (الجواني) الذي نما في « رحم » المجتمع التقليدي السابق عليه... تماماً كما حصل في أوروبا.

وتتناسل هذه الفرضية وتخرج منها مجموعة فرضيات جاهزة، تصر كلها وتؤكد على أن نمط الأحزاب الأوروبية الذي تأسس ونشأ على قاعدة التطور الأوروبي، هو مشابه لنمط «الأحزاب الأوروبية» التي «فقست» كالبيض عندنا في نهاية الحرب العالمية الأولى ومرحلة انهيار السلطنة العثمانية.

ويغيب عن ذهن أصحاب النظرية الأوروبية في بلادنا (الايديولوجية على العموم)، ذلك الانشطار العمودي القائم بين دائرة المجتمع المدني الحديث ودائرة المجتمع التقليدي الموروث، والذي برز مع بروز أسلوب نمط الانتاج الأوروبي الذي ساد منطقتنا عقب دخوله اليها من الخارج (علاقات برانية) على موجات متعاقبة تمثلت بشبكة من العلاقات الاقتصادية (شركات) وثقافية (تبشير) وسياسية (أحزاب).

ولكن الفرضيات الممسوخة عن النظريات الأوروبية الحديثة، لم تكتف بعدم ملاحظة هذا الاختلاف، بل انها لم تلاحظ ذلك الانقسام الحاد بين كتل وقطاعات «المجتمع الحديث» وكتل وقطاعات «المجتمع التقليدي».

وتحت نظرية «تعدد أنماط الانتاج» في مرحلة تاريخية واحدة، وسيطرة نمط انتاج معين على مختلف الأنماط الأخرى، تناسلت فرضيات عصرية اعتبرت أن الانقسامات القائمة في وسط كتل وقطاعات «المجتمع الحديث»، هي عينها تلك الانقسامات القائمة في وسط كتل وقطاعات «المجتمع التقليدي».

ونشأ هذا الاعتبار على أساس أن التقسيمات الطبقية العصرية، التي عممتها النظريات الأوروبية على الدائرتين القائمتين في المنطقة

الواحدة، ستنجح بعد مرحلة تاريخية قصيرة في التغلب على مختلف اشكال الانقسامات السابقة للتطور الحديث.

وانطلاقاً من هذا التقسيم الجاهز افترضت هذه النظريات أن المجتمع كله ينشطر الى طبقات حديثة التكوين، وعلى النمط الأوروبي، دون أن تدخل في حساباتها الانقسام الأصلي والواقعي بين دائرة « المجتمع الحديث » ودائرة « المجتمع التقليدي ». فضلاً عن أن كل دائرة تشهد جملة انقسامات مختلفة عن الأخرى.

واذا أردنا تبسيط الانقسامات، التي هي بدورها قابلة للتعديل ومتداخلة مع انقسامات أخرى، نرى أن الدائرة الحديثة منقسمة فعلاً الى طبقات تمثلها نخب حديثة وتتمثلها أحزاب عصرية ونقابات مهنية وأندية فكرية وفئات من المثقفين المنحازين للنموذج الأوروبي، يلفها اطار واحد هو تبعية هذا « المجتمع الحديث » والمدني للنموذج الغربي والتحاقه بذلك النموذج السائد في وسطها[٤٥]. بينما نرى أن الدائرة التقليدية تنقسم الى تراتب اجتماعي موروث يقوم على تصنيف عصبي عشائري وقبلي وعائلي ينتظم ضمن اطر من الكتل والقطاعات والتجمعات القديمة السابقة للمجتمع المدني الأوروبي. وفي ظل هذا الانقسام التقليدي يلعب التشريع والقضاء المذهبي والديني ورجال الدين دورهم المميز والخاص، خلافاً للنمط الأوروبي الحديث، وذلك في اطار من العلاقات التي تتصف بتمرد المجتمع التقليدي بكافة قواه ضد الغرب وضد الالتحاق بقوانينه وثقافته[٤٦].

هذا الانقسام التاريخي المركب، ولّد حالة من الصراع السياسي المركب الذي لا نجد مثيلا له في النمط الأوروبي، اذ نرى صراعات انقسامية طبقية حديثة في دائرة العلاقات الحديثة، وصراعات انقسامية

تقليدية في دائرة العلاقات القديمة، وفي الوقت نفسه تداخلا بين مجموع هذه الانقسامات والصراعات في مجمل ومختلف العلاقات المشتركة التي تحكم كلا من الدائرتين.

وينجم عن هذا التعدد في الانقسام وثم التداخل في الانقسامات بين الدائرتين أشكال عدة من الصراعات. إلا أنه يبقى الصراع الأساسي في المنطقة الاسلامية ـ العربية هو بين نمط العلاقات الأوروبية الحديثة في تكوينها التاريخي، وبين نمط العلاقات التقليدية الموروثة تاريخياً والمتمردة على عملية الالحاق الغربية.

بينما الصراع الثانوي يتمثل في التناقض الذي يحكم دائرة العلاقات الحديثة من جهة والانقسامات التي تتحكم بدائرة العلاقات التقليدية من جهة أخرى.

أما تعقيدات الصراع وتعرجاته التاريخية في المنطقة، فانه ينشأ عن تركيب وتداخل الانقسامات التي تقوم على قاعدة تشابك العلاقات الجديثة بالعلاقات التقليدية نظراً لوقوعها جميعاً تحت هيمنة السلطات الأوروبية المستحدثة والأحزاب المفصلة على حسب مقاسات النموذج الغربي.

ونتلمس من هذا الكلام الى أنه لا وجود للحزب الأوروبي الحديث والصافي في منطقتنا. وذلك لسبب بسيط وهو أن منطق التطور الأوروبي يختلف عن منطق تطورنا. وبالتالي فان مسألة التحقيب التاريخي الذي صاغه كارل ماركس عن الغرب الصناعي لاستخلاص قوانين التطور الرأسمالي العالمي لا يجوز تعميمه على كل بقاع الأرض وأقطارها(٤٧).

وضمن هذا الاطار المختلف والمميز، تشابكت في منطقتنا العصبية

الحديثة الممثلة في الأحزاب (سواء بالمعنى الليبرالي والعلماني الذي يقوم على أساس العقيدة أو بالمعنى الماركسي واللينيني الذي يقوم على أساس التمثيل الطبقي أو الوحدة الاقتصادية) بمختلف العصبيات التقليدية الأخرى.

فعندنا يوجد الحزب ـ العشيرة، الحزب ـ العائلة، الحزب ـ الحي، الحزب ـ الزاروب، الحزب ـ الاقليم والحزب ـ الطائفة الى آخر تلك التنويعات والأنماط.

أما باقي التشكيلات الحزبية التي تعتقد أنها تتجاوز هذا الاطار الواقعي للانقسام الحديث ـ التقليدي، فهي تشكيلات مركزية منظمة قائمة على أساس تجمعات وتكتلات «ايديولوجية»، تولف بين الحداثة والتقليد. ولكنها بحكم مركزيتها ونخبويتها لا تخرج عن كونها «أحزابا عصرية» تطغى عليها النزعة الايديولوجية، دون أن تولد هذه النزعة حالة نموذجية خاصة، سواء بالنسبة للدائرة الحديثة أو بالنسبة للدائرة التقليدية.

وبعيداً عن كل الادعاءات الايديولوجية الحديثة التي تفترض أنها تمثل حالة توحيدية لعناصر المجتمع، تبدو أن أخطر ظاهرة حزبية حديثة كانت ظاهرة الحزب ـ الطائفة في لبنان أو ظاهرة الحزب ـ الأقلية في عدد من البلدان العربية والاسلامية.

وأي قراءة لتاريخ نشوء وتطور الأحزاب الحديثة في بلادنا نكتشف بسرعة أنها لم تخرج، رغم ادعاءاتها الايديولوجية، عن نطاق دائرة العصبية التقليدية، بغض النظر عن النجاح المحدود الذي أحرزته بعض الأحزاب العصرية في عملية الدمج والتوليف بين الحزب (كتعبير ايديولوجي طبقي أو قومي حديث) وبين الحزبية (كتمثيل

لمصالح عصبية تقليدية محددة).

فالأساسي في الموضوع هو أن هذه العصبيات الحزبية الحديثة قد تكونت على منهجية متعرجة من التطور التاريخي ساهمت بداية في قيامها وانحلالها، ومن ثم انعقادها مجدداً على علاقات مركبة تبدلت وتنوعت حسب الظروف والمراحل التي عاشتها المنطقة عشية انهيار السلطنة العثمانية، وبدايات انقلاب موازين القوى لجانب كفة الغرب الأوروبي.

والعودة الى قراءة العملية التاريخية للتطور السياسي والتنظيمي الذي عرفته الأحزاب في المنطقة خلال الحقبة الأخيرة من حياة السلطنة، تكشف بوضوح تلك العلاقة بين النسيج الاجتماعي ـ السياسي ـ الثقافي، الذي نشأ في اطار القطاعات الحديثة التي أفرزتها الرأسمالية الأوروبية، وبين نسيج العلاقات التقليدية التي مانعت عمليات التحديث القسرية فضلا عن محاولات الالحاق والتبعية لدائرة النفوذ الغربية.

نشوء العصبيات الحديثة

بدأت المنطقة تتعرف على المنظمات والجمعيات والحركات السياسية والحزبية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بعد أن كانت أوروبا قد أخذت تحكم قبضتها على بعض القطاعات والكتل الحديثة التي تكونت في قنوات الرأسمالية الغربية.

ويحدد الدكتور كوثراني هذه الفترة بتلك المرحلة التي اخذت السلطنة العثمانية فيها تتعرف على ما سمي وقتذاك بحركة الاصلاح والتحديث على النمط الاوروبي، حيث يقول: «من المعروف ان

« الاصلاحات » العثمانية كانت تحملها وتنادي بها عناصر « ليبرالية » داخل الحكم العثماني نفسه، لكنها (الاصلاحات) كانت من ناحية أخرى تشكل نوعاً من الاستجابة لارادة الدول الاستعمارية ورغبتها في « تحديث » مؤسسات الامبراطورية العثمانية « وتطويرها » وفق ما تمليه ضرورات التغلغل الاقتصادي والسياسي والثقافي لهذه الدول في الولايات الامبراطورية »[٤٨].

ولم تعرف المنطقة « الأحزاب الايديولوجية المركزية » التي فصّلت نفسها على الطراز الاوروبي الحديث، إلا في الفترة الواقعة بين الحربين العالمية الأولى (انهيار السلطنة وقيام ثورة اكتوبر) والعالمية الثانية (نهوض الحركة الفاشية في اوروبا من العشرينات الى نهاية الحرب). وتعتبر الفترة التي اعقبت نهاية الحرب العالمية الثانية ونكبة فلسطين وقيام « دولة اسرائيل »، الفترة الذهبية لنشوء وتكون الاحزاب القومية والعصرية.

ويمكن تحديد اربع محطات تدرجت خلالها المنظمات، الى ان وصلت الى صيغتها الاوروبية الحديثة بعد ٥ حزيران ١٩٦٧ :

▫ المحطة الاولى تقع في الفترة ما بين ١٨٤٧ و ١٩٠٨، لحظة وقوع الانقلاب الدستوري في تركيا.

▫ المحطة الثانية تقع في الفترة ما بين ١٩٠٨ و ١٩٢٠، لحظة سقوط منطقة الشرق العربي نهائياً بيد الانتدابين الفرنسي والبريطاني.

▫ المحطة الثالثة تقع في الفترة ما بين ١٩٢٠ الى نهاية الحرب العالمية الثانية (١٩٤٥) وصولاً الى قرار التقسيم واعلان دولة اسرائيل (١٩٤٨).

▫ المحطة الرابعة تقع في الفترة الممتدة من نهاية الاربعينات الى

نهاية الستينات التي افتتحت بدورها محطة جديدة لا نزال نمر بها.

وضمن التدرج التاريخي للمحطات الاربع، نرى أن المنظمات قد تطورت من مستواها البدائي والبسيط (جمعيات، أندية، وحلقات فكرية) الى مستواها الحديث والمركب (أحزاب، وحركات) الذي نعاصره في وقتنا الحاضر.

كانت «الجمعية العلمية السورية» أول حلقة فكرية انشئت في بيروت ١٨٤٧، واستمرت الى سنة ١٨٥٢، فضمت بعض العرب وغير العرب، وشكل المسيحيون أكثرية العرب في الجمعية وكان ابرزهم ناصيف اليازجي وبطرس البستاني.

ثم أعاد الأمير محمد أرسلان تأسيس الجمعية نفسها سنة ١٨٦٨ وانضم اليها حوالي ١٥٠ عضواً كان أبرزهم اسبر شقير، ابراهيم ثابت، عبد الله صوصه، واثنين من مصر هما سليمان وأحمد اباظة. وقد نالت الجمعية ترخيصاً رسمياً من والي سوريا، انذاك، راشد بك.

وانشئت سنة ١٨٨٠ جمعية سياسية سرية طالبت باستقلال سوريا واتحادها مع لبنان ولكنها انحلت سنة ١٨٨٣.

ثم تأسست «الجمعية الادبية» في طرابلس (١٨٥٠ - ١٨٧٦)، و «الجمعية العلمية» في المدرسة الكلية (١٨٦٦)، و «جمعية زهرة الاداب» في بيروت (١٨٧٣)، و «الجمعية التاريخية السورية» في دمشق (١٨٧٥)، و «جمعية المقاصد الخيرية الاسلامية» في بيروت (١٨٧٨)، وحلقة الشيخ طاهر الجزائري في دمشق، التي ضمت عرباً وأتراكاً (١٨٨٢)، وأقامت اتصالات برجال «تركيا الفتاة»، ثم انبثقت عنها «حلقة دمشق الصغيرة» سنة ١٩٠٣. وقام رجلان من حلقة الشيخ طاهر بتأسيس «جمعية النهضة العربية» في استانبول سنة

١٩٠٦ التي قادها عبد الكريم الخليل.

وأدى الانقلاب الدستوري الذي قامت به جماعة « الاتحاد والترقي » في تركيا ١٩٠٨ الى تسريع نشوءحركاتثقافية وجمعيات سياسية كثيرة أبرزها: جمعية الاخاء العربي، الجمعية القحطانية، المنتدى الأدبي، العربية الفتاة، حزب العهد، وحزب اللامركزية العثمانية... وأهم مبادىء هؤلاء كانت تتلخص في المطالبة بالاصلاح واللامركزية ضمن اطار السلطنة العثمانية دون الوصول الى حد المطالبة بالانفصال.

في هذا الوقت كانت اتصالات الانكليز بالشريف حسين قد احرزت بعض التقدم في العام ١٩١٢. وترافقت الاتصالات الانكليزية مع بدايات الاتصالات التي اخذ الشريف حسين وابنه فيصل بعقدها مع حزب اللامركزية في مصر (كان له اتصالات سرية مع الانكليز) والجمعيات العربية السياسية في بيروت ودمشق وفلسطين.

وساهمت هذه الاتصالات واللقاءات في عقد المؤتمر العربي الأول في باريس ما بين ١٨ و ٢٣ حزيران ١٩١٣، الذي طالب بالاصلاح على قاعدة اللامركزية. وكان غالبية اعضاء المؤتمر من سوريا وفلسطين ولبنان.

عقب هذا المؤتمر احتدم الصراع بين حزب « الاتحاد والترقي » في تركيا (الذي أخذ يركز على بناء الدولة القومية الطورانية الحديثة ويدعو الى تتريك المناطق الاسلامية كلها) والجمعيات العربية السياسية (التي اخذت تركز على الانفصال وبناء الدولة القومية العربية الحديثة وتؤكد على تمايز العرب عن الاتراك وضرورة انفصالهم عن السلطنة). فارتفعت اعواد المشانق في بيروت ودمشق كنتيجة طبيعية لتصادم كل

من النزعتين القوميتين الطورانية والعربية.

ويميز الدكتور كوثراني في هذا السياق بين تيارين فيقول « هذا ما يميز في رأينا الموقف الاسلامي السياسي. الذي ظل معارضاً للتجزئة والانفصال عن الدولة العثمانية حتى عام ١٩١٥. وكان في أساس معارضته هذه، موقفه المعادي من الاستعمار الغربي الذي كان يبغي النيل من وحدة هذه الدولة. من هنا انحصار تناقضه مع الهيمنة التركية قبل ١٩١٥ في حيز المطالبة بالاصلاح، ونيل « حقوق العرب » في اطار الدولة نفسها (...) أما بالنسبة للبورجوازية المسيحية المدينية: صحيح أنها لم تكن أسيرة الموقع الاجتماعي الضيق الذي احتله الموارنة في الجبل في اطار « النظام الاساسي » وسيادة الاكليروس الماروني، ولكنها بارتباطها الاقتصادي بأوروبا وثقافتها « الليبرالية » التي تنحو نحو « العلمانية »، وانفتاحها « الكوسموبوليتي » الذي تجسد في انتماء بعض عناصرها الى المحافل الماسونية، فإنها كانت لا تدعو فحسب للاستفادة من « النموذج الاوروبي » بل أيضاً لاعتبار أوروبا صديقة ينبغي أن تتدخل وتحكم لاصلاح حالنا واعداد « الدولة / الأمة » المنشودة »[٤٩].

ويصف الدكتور كوثراني التيار العربي بأنه صاحب نزعة « قومية » انفصالية غير جماهيرية في تلك المرحلة فيقول: « إن هذه النزعة « القومية » الانفصالية حملتها في رأينا ـ وقبل ١٩١٥ ـ فئات اجتماعية غير « جماهيرية »، بل اكثر من ذلك معادية « لخط الجماهير ». من هنا لا يمكن ـ اعتبار اصحاب هذه النزعة « طليعيين » لا لسبب، إلا «العلمنة». ما يهم ليس الفكر مجرداً من الواقع الذي انتجه... إن المشروع السياسي الذي أنتجه اصحاب هذه النزعة هو « مشروع

امبريالي »، أو دعوة للاستعمار متلبسة لباس « التقنية ». قد يدعو هذا الكلام الى الدهشة. لكن ماذا يسعنا أن نحكم حين نقرأ لفارس نمر ـ وهو يجادل رشيد رضا في الموقف من الاستعمار ـ: « أنا احتلالي على رؤوس الاشهاد » (...) »(٥٠).

وفي ١٠ حزيران أعلن الشريف حسين ثورة ١٩١٦ على الاتراك باسم الاسلام، واتهم الدولة العثمانية بالخروج عن الدين والسيرة النبوية وعصر الخلفاء الراشدين... وأعلنت الثورة بعد أن نجح الانكليز في كيل الوعود للشريف حسين في حال وقوفه معهم ضد العثمانيين.

بعد ١٩١٦ انحصر نفوذ السلطنة وقام أول حكم عربي فيصلي في سوريا، الى ان جاء الانكليز والفرنسيون الى منطقة المشرق، وبدأت عمليات التقطيع والتقسيم والاخلال بالوعود.

وهنا أيضاً يميز الدكتور كوثراني بين تيارين فيقول:

« بيد أن هذه النقطة المشتركة لم تعن أبداً التقاء بالوسائل والاهداف بين الفئتين الاجتماعيتين الاسلامية والمسيحية. ففي حين كان مثقفو البورجوازية المسيحية في بيروت المتشربون بالافكار الاوروبية « الليبرالية » قد بدأوا يلهجون بالانفصال عن الاتراك منذ ١٨٨٠ (جمعية بيروت السرية ومناشيرها) وينظرون لهذا الانفصال في باريس عام ١٩٠٥ بتعابير ومفاهيم اوروبية (...) كان المثقفون المسلمون الذين غلبت على ثقافتهم سمات التراث العربي ـ الاسلامي يرون في هذه الاتجاهات محاولات استعمارية مشبوهة يجب محاربتها »(٥١).

في تلك الفترة تحول حزب « العربية الفتاة » الى « حزب الاستقلال »، واستمر ينشط الى ما بعد الحرب العالمية الأولى ولكنه

ضعف وتبعثر.

وفي ٦ و ٧ آذار ١٩٢٠ عقد المؤتمر السوري العام في « النادي العربي » بدمشق وأعلن استقلال سوريا، واللامركزية، وضمان حقوق الاقليات، وانشأ لجنة خاصة لادارة شؤون جبل لبنان.

ولكن الانتداب الفرنسي ـ الانكليزي الذي انتهى من مهمته المركزية في ضرب السلطنة العثمانية كشكل من اشكال العلاقات الاسلامية، تحول الى ضرب الدعوات الوحدوية العربية باعتبارها تشكل الخطر المقبل في حال استمرت في نموها.

وانتظر الانتداب الفرصة السانحة لتوجيه ضربته، وجاءته المرة هذه من تركيا عندما اعلن كمال اتاتورك في سنة ١٩٢٣ الغاء الخلافة الاسلامية، ورد عليه الشريف حسين باعلان نفسه خليفة للمسلمين من مركزه في مكة المكرمة بالحجاز.

ولم يرق هذا الأمر للانتداب الذي سبق ان أبعد ابنه فيصل عن سوريا على يد الفرنسيين، وعينه الانكليز ملكاً على العراق، وعبدالله اميراً على شرق الاردن... فتحركت السياسة الانكليزية، مستفيدة من نمو حركة عبد العزيز آل سعود، التي نجحت في جعل الشريف حسين يتنازل عن العرش في الحجاز، وقامت بابعاده ونفيه خارج البلاد مختتمة بذلك أهم وأخطر مرحلة في تاريخ المنطقة المعاصر.

وتميزت هذه المرحلة في نجاح اوروبا بأحداث أول شرخ سياسي عميق بين المسلمين الذي ساعدها في مرحلة لاحقة على ضرب وبعثرة « الحركة العربية القومية » بعد خروج الحلفاء منتصرين في معركتهم ضد دول المحور، باتجاه تقسيم المناطق ضمن مواقع النفوذ وحسب التوزع الديموغرافي الاقلي والطائفي لكل منطقة. وعبرت الفترة هذه

عن نفسها في أن كل الاحزاب التي نشأت بين ١٩٠٨ و ١٩٢١ انتهت واضمحلت بعد سقوط الحكم الفيصلي في دمشق[٥٢].

ويمكن القول ان كل الجمعيات والأندية الثقافية والحلقات الفكرية والحركات السياسية في تركيا والمنطقة العربية قد ساهمت، رغم حداثة عهدها وبدائية علاقاتها التنظيمية، في تسعير حدة العداء والتنافر بين المسلمين، وذلك تحت شعارات «بناء الدولة القومية الحديثة» التي غذتها اوروبا وساعدت على انتشارها في وسط القطاعات والكتل الحديثة، فضلاً عن لعبها على التناقضات التقليدية بين القوى المتنافسة في اطار السلطنة العثمانية[٥٣].

وشهدت المناطق الاسلامية في ظل هذه المرحلة صراعات عنيفة بين اتجاهات اسلامية تقليدية تطالب بالمحافظة على وحدة السلطنة واجراء الاصلاحات الضرورية لها، وبين الاتجاهات القومية العصرية (وأغلب قادة هذا الاتجاه من الاقليات المذهبية والطائفية) التي كانت فعلاً تدفع نحو دفن السلطنة وتقسيمها الى «دول قومية حديثة» سواء في الجانب التركي أو العربي أو الفارسي وغيرهم. كما تبلورت في كل جانب حساسيات اقليمية وقطرية زادت «الطين بلة». ويذكر انه في هذه الفترة حصل الانشقاق القطري والاقليمي الأول في «حزب العهد» إذ نشأ «العهد السوري» و «العهد العراقي».

وقد استفادت اوروبا من هذا الانقسام، الذي تأسس في الأصل على دائرتي «المجتمع الحديث» و «المجتمع التقليدي»، فزاد من نفوذها وتقدمها الى العمق الاسلامي. فعندما نجحت، في عمليتها التقسيمية الاولى، دخلت مجدداً في صراعات سياسية حادة مع النزعات القومية الوحدوية، فقامت بمحاربتها لتنفيذ مخططاتها التقسيمية

الاقليمية (القطرية والكيانية) التي لا تزال قائمة حتى ايامنا هذه.

ولكن دخول الانتداب الاوروبي المعركة السياسية المباشرة ضد الاتجاه العربي القومي أدى الى عملية تاريخية معاكسة، شهدت حالة من التحالف بين التيار الاسلامي والتيار العربي.

والذي ساعد على اقتراب التيار العربي من التيار الاسلامي ليس احساس أصحاب المشاريع السياسية الحديثة بخطورة الانتداب والاحتلال فقط، بل شعورهم ببداية نمو تيارات واتجاهات سياسية اقليمية وكيانية ذات صبغة طائفية ومذهبية في عدة اقطار عربية. ورغم اللقاء الظرفي هذا بقي الشرخ قائماً بين التيارين نظراً لاختلاف اصول وتكون ثقافة كل طرف حيث ينتمي كل منها الى دائرة مجتمعية مختلفة عن الأخرى[٥٤].

وفي هذه الفترة بالذات شهدت مختلف المناطق العربية ثورات عديدة ضد الانتداب والاستعمار، قادتها زعامات تقليدية تمردت على «السلطة الاوروبية الحديثة» ومانعت الدخول في عمليات الاستيعاب والتحديث القسرية. وقد اشتركت في هذه الثورات ذات الطابع العشائري والقبلي بعض الاطراف والتيارات والحركات الحديثة، وكان دورها هامشياً قياساً للدور الذي لعبه «المجتمع التقليدي» في حركة العصيان والتمرد.

وليس صدفة أن تنهض هذه الحركات في فترات زمنية متقاربة، وان تقودها زعامات تقليدية متمردة على السلطة الحديثة، وان يجمعها الاسلام في خط مشترك يمتد عمقه الى الداخل لا الى الخارج.

وكانت أبرز هذه الثورات الثورة العراقية ١٩١٩ - ١٩٢٠ م، الثورة السورية ١٩٢٥ - ١٩٢٧ م، الثورة المصرية ١٩١٩، وثورة

صالح العلي في سوريا وتمرد قبيلة العقيدات في دير الزور، وحركات القبائل العراقية، وثورة عبد الكريم الخطابي في المغرب ١٩٢٥، وابراهيم هنانو في حلب، وثورة عمر المختار في ليبيا... وغيرها من حركات التمرد والعصيان التي امتدت من تونس والجزائر الى السودان وفلسطين وكافة المناطق العربية.

ويلاحظ أن أغلب هذه الثورات كان يطغى عليها الطابع الريفي (المجتمع التقليدي)، فلم تشارك بها المدن باستثناء ثورتي ١٩٢٥ السورية و ١٩١٩ المصرية. ويبدو أن هذا ليس من المصادفات ايضاً.

شيء هام حدث في هذه الفترة بمصر وهو بروز التيار العربي للمرة الأولى على سطح السياسة وفي الشارع، إذ دعا سعد زغلول سنة ١٩٢٥ الى دعم الثورة السورية بقيادة سلطان باشا الاطرش ضد الانتداب الفرنسي، كما برز تيار «عروبي» في «حزب الوفد» المصري بقيادة مكرم عبيد وحمد الباس... وقد عكس نمو التيار العربي في مصر تلك الصلة الوثيقة بين الاسلام والعروبة.

قبل هذه الفترة كان الشارع المصري ينقسم الى تيارين رئيسيين: الأول اقليمي فرعوني في وسط الاقباط، والثاني مسلم تقليدي على مستوى البلاد كلها. أما التيار العربي فكان حالة استثنائية في تلك الفترة، وقد ساهمت الاحداث والحركات الثورية في المناطق العربية على بلورته ودفعه الى الامام.

كما في مصر كذلك في شتى المناطق العربية، حصلت عدة تحولات على مستوى علاقات الحركات السياسية، اذ تلاقت الفئات القومية الحديثة مع الفئات الاسلامية التقليدية، وتقاطعت خطوطها للمرة الاولى ايضاً في عدة نقاط وقضايا مصيرية مشتركة.

وسبب هذا اللقاء الظرفي يعود الى الخوف المشترك من نمو الدعوات الاقليمية والطائفية والاتنية في ظل الانتدابين الفرنسي والبريطاني (الفينيقية، الاشورية، والفرعونية وغيرها). فوجد كل من التيارين العربي والاسلامي نفسه يلتقي بالضرورة مع التيار الآخر على أساس وحدة العداء للاستعمار والغرب الذي سبق أن لعب على تناقضات كل من التيارين مع مطلع القرن العشرين[٥٥].

قبل هذا اللقاء الظرفي كانت مصر في مطلع القرن ترزح تحت نير الاستعمار البريطاني وكانت الحركة السياسية في الشارع تجنح نحو الاسلام كاطار ناظم لعلاقاتها العميقة والتقليدية لمواجهة السلطة الاوروبية الحديثة. بينما المشرق العربي كان لا يزال يندرج جغرافياً وإدارياً في إطار السلطنة العثمانية. لذلك جنحت الحركة السياسية، خاصة في وسط النخب المثقفة والتجمعات والكتل الحديثة نحو الخارج طلباً للمساعدة في مواجهة السلطنة التي كانت تمثل وقتذاك شكلاً من أشكال الدولة الاسلامية[٥٦].

ويرى الدكتور برهان غليون انه « منذ أواخر القرن التاسع عشر أصبح تأكيد الذات لدى الطوائف غير المسلمة يأخذ شكل هجوم على الذاتية السياسية الاسلامية المؤكدة بقوة في الدولة. وظهرت الدولة العلمانية كتنازل متبادل عن الذاتية يقوم على الغاء الطابع الديني للدولة الاسلامية، وليس كبناء لذاتية جديدة عصرية وقومية تتجاوز الدين، ومنذ ذلك الوقت لم تكف مسألة الاقليات عن الارتباط بالمسألة السياسية وعن اكتساب اهمية متزايدة في العلاقات الاجتماعية. فالبعض يريد ان يستغلها ليضعف خصومه السياسيين والآخرون يستخدمونها لخدمة اغراضهم »[٥٧].

هذا التناقض في وسط الحركة السياسية العربية لعب دوره في اضعاف المواجهة الاسلامية للغرب والانتداب، كما ساهم لفترة طويلة في تمزيق وحدة المواقف المشتركة وتشتيتها في صراعات فرعية وجزئية. وعندما جاء موعد اللقاء كان قد فات الأوان، فلم يثمر عن أية حركة سياسية جدية في الشارع الشعبي.

وهكذا خلت الساحة للاتجاهات الاقليمية والكيانية بعد أن تراجع التيار العربي، وسحقت حركات التمرد الثورية الاسلامية سحقاً كاملاً لم تشهد المنطقة مثيلاً له... إذ نظمت مجازر جماعية أودت بحياة مئات الألوف وكادت أن تؤدي الى انقراض عشرات الاسر والعشائر وذلك تحت شعارات «التحديث» و «التمدين» و «الاوربة».

وتفسير سبب هذه الهزائم الجماعية لا يعود الى فقدان «التنظيم الحديث» وطغيان العلاقات القبلية والعشائرية كما يذهب أصحاب «النظريات العصرية الجاهزة»، بل الى انقلاب توازن القوى الدولية لصالح كفة اوروبا عقب الحرب العالمية الاولى ممثلاً في انهيار السلطنة العثمانية.

وأدى استخدام الانتداب الغربي لموازين القوى الدولية وتوظيفها في اطار المنطقة الاسلامية العربية الى حالة من التراجع والانكفاء في وسط «المجتمع التقليدي»، الذي تمسك بدينه الاسلامي كحاضن للتراث وكاطار يجمع ويشد مختلف القوى المتضررة من عمليات التحديث القسرية التي افتعلتها السلطات الاوروبية في المنطقة. وبقدر ما كانت دائرة السلطة الحديثة تتسع بقدر ما كان الاسلام يشتد ويغوص الى اعماق الكتل والقطاعات والتجمعات التقليدية. وبقدر ما كانت «دائرة المجتمع الحديث» تهمش «دائرة المجتمع التقليدي»

بقدر ما كانت القوى والكتل والقطاعات والتجمعات التقليدية تلجأ الى الاسلام، وتتمسك به كسلاح مقاوم لعمليات « العصرنة » المتابعة والمفتعلة.

ويوضح الدكتور غليون تعرجات هذه المسألة بالقول:

« بعكس ما يتصور اصحاب التحديث وأفراد النخبة المتعلمة، ما زال الدين هو السد الرئيسي أمام التفتت النهائي للجماعة، وظهور تيار النكران والتصفية المتبادلين، أي تيار العداء للأقلية الذي يفسره مبدأ البحث عن كبش فداء، فالدين هو أكبر سد ضد الطائفية، وهو ما زال أيضاً منبع الشعور العربي الشامل بقدر ما جاءت الدولة الحديثة دولة اقليمية والثقافة الحديثة ثقافة اتنية ضيقة، والاقتصاد الحديث اقتصاداً تابعاً »[٥٨].

وخلال مرحلة انكفاء الاسلام وتراجع التيار العربي الوحدوي برزت في المناطق العربية ثلاثة تيارات فكرية وتنظيمية، أخذت تشق طريقها بعد العام ١٩٢٠ في ظل هيمنة الغرب وانفلات « حضارته » على المنطقة:

ـ الأول، تمثل في الاتجاه الاسلامي المساوم مع الغرب، وقد رأى هذا التيار أنه لا بد من إعادة النظر في بعض الأصول الاسلامية، واستقبال بعض المستجدات والمستحدثات الأوروبية، وعقد نوع من « المساومة التاريخية » تضمن رأس الاسلام وتحضن تراثه من جهة، وتساهم في احداث عملية نهوض وتغييرات على مستوى السلطة السياسية بما في ذلك تقديم بعض التنازلات والقبول ببعض الاقتراحات الأوروبية من جهة ثانية.

ورغم النيات الحسنة التي أبداها هذا التيار المساوم رفض الغرب

التعامل معه الا بحدود تضمن مصالح السلطات الاوروبية الحديثة.
ويمكن اعتبار هذا التيار الاسلامي بمثابة نتاج للتغيرات في موازين القوى التي طرأت على المنطقة عقب نهاية الحرب الأولى، حيث وجد نفسه مضطراً للتعامل مع الواقع والوقائع بدل التعامل الحرفي مع الاصول التي ترفض أي شكل من أشكال السلطة المقبلة من الخارج أو الخارجة عن ارادة المسلمين.

وليس صدفة أن يترافق مع التيار الاسلامي المساوم مع الغرب تيار اسلامي آخر، عاش ظروفاً مختلفة، اضطرته للمساومة مع الثورة البلشفية في الاتحاد السوفياتي، تمثل في نشوء أول تيار سياسي عقد «مساومة تاريخية» بين الاسلام والشيوعية بقيادة سلطان عالييف الذي اختفت آثاره وكتاباته في عهد جوزيف ستالين.

وهكذا مثلما رفض الغرب المساومة مع التيار الاسلامي في المنطقة العربية الا بحدود تضمن مصالحه، رفض ستالين المساومة التي عقدها سلطان عالييف في الاتحاد السوفياتي بعد أن قبلها لينين في الحدود التي تضمن امتداد الحركة الشيوعية في وسط المسلمين في الشريط الجنوبي من البلاد.

هاتان المساومتان، مع الرأسمالية من جهة والشيوعية من جهة آخرى، تعكسان حالة التراجع العامة للاسلام الاصولي، والانكفاء الذي ساد الديار الاسلامية عقب انقلاب موازين القوى الدولية.

ـ وتمثل الثاني في الاتجاه العربي المساوم الذي حاول لملمة قواه، على أثر الصفعة التي تلقاها بعد انهيار السلطة العثمانية واخلال الغرب بكل وعوده المعسولة.

وحاول هذا التيار تجديد نشاطه، فعقد في بيروت في ٢٣

تشرين أول سنة ١٩٢٧ مؤتمراً ضم بعض الممثلين لتيار وحدة سوريا ولبنان، لكنه فشل في صياغة برنامج عمل لنفسه فانفرط عقده.

بعد ذلك عقد في القدس سنة ١٩٣١ «المؤتمر الاسلامي» ضم بقايا اعضاء جمعية «العربية الفتاة» ورجال العهد الفيصلي في سوريا، وفي ختامه اصدروا بياناً تضمن بعض الجمل عن الوحدة العربية ورفض الاستعمار والاحتلال والاستيطان، وشكلوا لجنة تحضيرية، واتفقوا بعد الاتصال بفيصل وآل سعود على عقد مؤتمر في بغداد ربيع ١٩٣٣، لكن... الانكليز منعوه ولم يعقد.

والتقى بعض الوطنيين العرب في اجتماع مع الملك فيصل في اوروبا سنة ١٩٣١ بهدف العمل «من أجل اتحاد سوريا والعراق...» لكن المشروع طبعاً قد فشل.

وتداعى بعض «الشباب المتحمسين» الى اجتماع سرّي عقد في قرنايل في ٢٤ آب سنة ١٩٣٣، ضم بعض رجال الحركة العربية السابقة، وتشكلت منهم «عصبة العمل القومي» التي دعت الى الوحدة العربية. وعاشت العصبة فترة من الزمن واسست عدة فروع لها في لبنان وسوريا والعراق. ولكن... سلطات الانتداب اعتقلت اعضاء وقيادات العصبة في ١٩٣٩. وبعد ذلك الحادث تلاشت الحركة واندمج قادتها بأحزاب أخرى، فشكل بعضهم احزاباً جديدة منها «الحزب الوطني» برئاسة صبري العسلي. وقد رافقت هذه الفترة فشل ثورة فلسطين ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩، كما اجهضت حركة انقلابية عسكرية في الجيش العراقي سنة ١٩٤١.

وأبرز ما انتجه هذه التيار في سنوات العشرينات والثلاثينات هو مدرسة فكرية قومية ـ تقليدية، حاولت أن تولف بين العروبة

والاسلام، فدعت الى قيام فكر قومي عربي اسلامي الاتجاه وذي نزعة استقلالية، وأهم أقلام هذه المدرسة أمين الريحاني، علي ناصر الدين، عبد الرحمن الشهبندر وغيرهم.

وقد ساهم هؤلاء في التمهيد أو على الأقل في زرع بذور الفكر القومي الذي أعلن في مرحلة لاحقة تمرده على التقليد، ودعا الى بناء دولة قومية عصرية بمعزل عن تأثيرات الاسلام وإلى تغليب الرابطة القومية على الدين ضمن اطار المبدأ القائل ان « القومية لا تقوم على أساس الدين ولكنها لا تتعارض معه »... ومن أبرز هؤلاء قسطنطين زريق وساطع الحصري وزكي الارسوزي.

- أما التيار الثالث فقد تمثل في نهوض الاتجاهات الاقليمية والدعوات الكيانية المؤسسة على قواعد طائفية ومذهبية وتجمعات اقلاوية.

وتعددت اتجاهات هذا التيار « كالمروحة »، وتنوعت أفكاره، واشتملت كل نتاجات « الفكر الحديث » في أوروبا، فضم بين دفتيه كل النزعات الفلسفية المادية والمثالية والماركسية والفاشية والديمقراطية والعلمانية.

وقام كل تيار بتفصيل « نظرياته الجاهزة » وتطبيقها حسب الدوافع السياسية القائمة أو الكامنة في هذا الكيان أو ذاك الاقليم، في هذه الطائفة أو تلك، في هذا المذهب أو ذاك، في اطار هذه الأقلية أو تلك... الى نهاية المفاصل الحادة والجزئية التي كانت وظيفتها تصب عملياً، ورغم أنف « الايديولوجيا »، في خط سير تفكيك الرابطة الاسلامية أولاً والرابطة العربية ثانياً[٥٩].

وقد نشأت بعض هذه النظريات في وسط الاقليات المذهبية

والطائفية، وترعرع بعضها الآخر في اطار الهيمنة الغربية وسلطات الاحتلال، ونال بعضهم الدعم الكامل والمستمر من الانتداب لخلق حالة من الكيانية المفصلة على مقاسات الطوائف والمذاهب والأقليات.

وتفرعت عن هذه «النظريات الحديثة» اتجاهات سياسية رجعية وانفصالية وعنصرية اجتهدت في تفصيل الاقتراحات والحلول وتفسيروتبرير الاتجاهات الكيانية ـ الطائفية أو الكيانية ـ الأقلوية.

ويجب أن لا تصيبنا الدهشة هنا عندما نرى أن آخر نتاجات أوروبا الفكرية والنظرية الحديثة قد تعايشت وركبت على آخر افرازات تزاوج وتجاور «المجتمع التقليدي» مع «المجتمع الحديث»... فالمسألة في النهايةليست ايديولوجية، بل هي في التربة التي تقع عليها هذه الايديولوجيا أو تلك. والمسألة ليست نظريات مجردة عن الواقع بل وظيفة هذه النظريات عندما تنتقل من مستوى التجريد الى مستوى الواقع. وهي أيضاً ليست مسألة حداثة وتقليد، بل هي موقع ودور الحداثة والتقليد في مواجهة الغرب سواء على مستوى النص الثقافي الاوروبي الحديث أو على مستوى السلطات «البرانية» التي أنشأتها اوروبا خلال مرحلة السيطرة الاقتصادية.

فالدولة القومية الحديثة في اوروبا شيء و «الدولة القومية الحديثة» على الطراز الاوروبي في المنطقة الاسلامية شيء آخر. انها حالة معكوسة(٥٩).

ويتناول الدكتور غليون هذه المعضلة قائلاً:

«ففي جميع هذه الحالات تظهر الدولة الحديثة عندنا كتجسيد للنظام الحديث عاجزة كلياً عن الرد على حاجات تطور الجماعة، تظهر كما لو كانت منظمة جديدة مضافة الى المنظمات الأخرى الطائفية

والاقليمية الموجودة، لا مؤسسة جامعة وبديلة عن كل هذه المنظمات. وهذا يعني أن الدولة لم تصبح بعد دولة الأمة، وبالتالي فإن الامة تحتفظ بدولها المختلفة: أي بمنابع وأطر السلطة التقليدية التي تصبح أكثر عدوانية بقدر ما تصبح مهددة أكثر ومنافسة للدولة الرسمية. وهكذا تتحول العصبيات القومية أو الدينية أو المحلية، الضرورية لكل اجتماع بشري والملازمة له، الى عصبيات تعكس التفتت والانقسام والتشرذم الاجتماعي وتكرسه»[٦٠].

في اوروبا اذن قامت الدولة القومية الحديثة لتنقض مئات الاقطاعات والاقطاعيات التي كانت تربطها شبكة من العلاقات المتخلفة والمتأخرة بالدولة الدينية المركزية المتمثلة في السلطة الكاثوليكية في روما، أما عندنا فكان الأمر على خلاف ذلك.

لذلك شكلت حركة الدولة القومية الحديثة في أوروبا حركة تاريخية صاعدة، وخطوة توحيدية لمئات من الاقطاعيات القائمة في كل دائرة قومية. ولاجل ذلك لم يكن انفصال الدول القومية عن المركزية الكاثوليكية (الدولة الدينية) خطوة انفصالية، بل عملية تاريخية توحيدية متصاعدة.

ولقد تغذت الحركة القومية (الدولة القومية) لتثبيت كيانها السياسي من حركتين أو سلطتين، أحداهما تمثلت في الحركة البروتستانتية الاصلاحية الدينية، والثانية تمثلت في نمو العلاقات البورجوازية التي نهضت على قاعدة الثورة الصناعية.

ومن الحركتين تغذت الحركة القومية الاوروبية، فأخذت من الأول تراثها الثقافي والنقدي والاصلاحي (التنوير)، ومن الثانية استمدت زخمها السياسي التوحيدي على قاعدة نمط من الانتاج بات

يلح بكسر الحواجز الاقطاعية التي تقطّع أوصال حركة الانتاج الصناعي ومتطلباته وحاجاته[61].

أما « الدولة القومية الحديثة » المنسوخة عندنا عن الطراز الاوروبي فإنها لم تشكل خطوة توحيدية عندما دعت الى ضرب الدولة العثمانية (السلطة المركزية الاسلامية) وإنما العكس تماماً. والسبب ان « الدولة القومية الحديثة » لم تنهض عندنا على قاعدة نمو بورجوازي اقتصادي « جواني »، ولا في اطار حركة ثقافية اسلامية نقدية. بل قامت في وسط دعوات فكرية ـ ايديولوجية نشطت ضمن النخب المثقفة والقطاعات والكتل الحديثة التابعة... لذلك لم تشكل في البداية حركة أكثرية بل أقلية، ولم تدفع العلاقات نحو التماسك والوحدة بل نحو التفسخ والتفكك والانهيار... ويمكن القول ان مشروع « الدولة القومية الحديثة » مات قبل أن يولد وفي لحظة انهيار السلطنة العثمانية، لأنه تمفصل فوراً على موروثات المرحلة السابقة التي اعادت السلطة الاوروبية صياغتها في مرحلة الانتداب وفق تركيبات كيانية وسلطوية عصرية في الظاهر ومتخلفة في الباطن.

كذلك الأمر بالنسبة لموضوع العلمانية. العلمانية في أوروبا لم تكن وليدة الفراغ، بل كانت نتاج تولد وتصارع الحركة الجوانية التي افرزتها حاجات المجتمع الاوروبي المتولدة عن انقسام المسيحية بين تيارين: كاثوليكي وبروتستانتي، بات استمرار انقسامها العنيف والدموي يشكل خطراً على وحدة « الدولة القومية الحديثة » التي نهضت وقامت في عدة دوائر أوروبية. لذلك جاءت العلمانية لتلبي حاجة داخلية متولدة عن حركة تاريخية مديدة أفرزت « دولة قومية حديثة » كانت في الأصل نتاج عملية متواصلة من التطور والتقدم

في علاقات الناس وصراعاتهم.

أما العلمانية في المناطق الاسلامية فقد كانت وليدة الفراغ ولم تكن نتاج حاجة موضوعية داخلية. فالعلمانية عندنا جاءت لا لتلبي حاجة، بل لتبرر وضعاً أفرزته أوروبا عقب بدايات تغلغلها الاقتصادي والسياسي والثقافي في النصف الثاني من القرن السادس عشر حتى لحظة انفجار الحروب الطائفية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لذلك فإن العلمانية لم تكن سلاح الأكثرية بل كانت سلاحاً بيد الاقليات المذهبية والطائفية والاتنية ضد السلطنة على المستوى السياسي، وضد الاسلام على المستويات الدينية والثقافية والتراثية والحضارية. وهكذا ركبت العلمانية في أوروبا على قاعدة الدولة القومية الحديثة بينما في الشرق الاسلامي تمفصلت على قاعدة الطوائف الحديثة. وشتان بين المسألتين.

وفي هذا الاطار يوضح الدكتور غليون بعض جوانب المسألة فيقول:

« اذن لا تبدو الدولة العلمانية في العالم الثالث دولة مساواة بين الاديان إلا لأنها تغطي، بهذه المساواة الشكلية التي لم تعد تلعب أي دور سياسي في تحديد مكانة الجماعات والأفراد اجتماعياً، اللامساواة الحقيقية بين الطبقات والاحتكار المطلق لحرية الرأي والتعبير والتنظيم أي المساواة الفعالة في المجتمع الحديث والتي يترتب عليها نتائج سياسية مباشرة. وهكذا تبدو العلمانية هنا التي تعاني من تثبيت مرضي على مسألة الصراع بين الدين والدولة الموروثة عن القرون الوسطى الاوروبية، ايديولوجية تبرير ضرب حرية الاعتقاد الاساسية، ووسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة. وبقدر ما كانت الاعتقادية العلمانية الاوروبية وسيلة لتحرير العقل

وفرض حرية التعبير جاءت العلمانية العربية لتنفذ الاستبداد العصري، أي جاءت كي تقدم لمصادرة حرية الرأي والتعبير الاجتماعي والطبقي غطاء شرعياً من المساواة الشكلية بين الطوائف. ومن أجل ذلك بقيت عقيدة مستلبة تجاه الدولة، مأخوذة بتقديس السلطة والقوة» ويقول أيضاً «إن ميل الاقليات لدعم دولة علمانية يلتقي مع رغبة النخبة في إبعاد الجمهور عن السياسة والسلطة. وهو لا يتناقض أبداً مع محافظتها على هويتها الدينية أو الاقطاعية ولكنه يظهر كضامن لها. بينما تشعر الاغلبية أنها فقدت فيه الكثير. هكذا تتهم الأغلبية الاسلامية الأقليات بالتحالف مع الخارج، أو مع السلطة العصرية المحلية بهدف خدمة مصالحها الخاصة»[٦٢].

ويضيف الدكتور غليون معلقاً على الأمر، فيقول:

«هذا يفسر لماذا تتحول الجماعات الجديدة العصرية التي تنشأ على أثر تقليد النموذج الغربي الفكري أو الاقتصادي أو السياسي الى طوائف مغلقة تحتوي كل منها في داخلها على نموذج للحياة وعلى مثال أعلى محرك خاصين بها»[٦٣].

وهكذا يمكن قياس ومحاكمة كل النظريات الأوروبية الحديثة، وكذلك «نظرية الحزب الحديث» سواء على الطراز الأوروبي أم على الطراز الماركسي ـ اللينيني. فالحزب الحديث في أوروبا نشأ تلبية لحاجة موضوعية داخلية، بينما الحزب الحديث على الطراز الاوروبي عندنا فقد نشأ في فترة غلبة توازن القوى لصالح كفة الدول الاستعمارية والغربية. لذلك فالحزب الحديث لا وجود له على المستوى الواقعي الأكثري، بل هو مجرد «جهاز ايديولوجي» مركزي يعكس حاجات ورغبات النخب المثقفة في القطاعات والكتل الحديثة وفي الوقت نفسه يتوزع على علاقات تقليدية لا صلة لها بالنص الاوروبي. إنه «حزب»

محكوم بالتناقض منذ انطلاقته، وبالتالي فهو محكوم بالفشل قبل أن يعلن عن نفسه.

وعلى صورة «الأحزاب الحديثة» قامت في عـدة اقطـار عـربيـة واسلامية «سلطات حديثة» ورثت «الدويلات» التي فصلتها اوروبا خلال فترات وعهود الانتداب أو الاحتلال(٦٤).

ومن خلال هذه الدويلات مارست الحداثة سلطتها فانتهت الى المزيد من التفكك والتقطيع والتجزئة وذلك نتيجة للأساليب القسرية التي انتهجتها. فقامت الى جانب كل سلطة حديثة سلطة خفية قمعية (بوليس). والى جانب «العصرنة» نهض «الكرباج» و «السوط»، لسوق الناس الى مرحلة اجتهدت في تقليد اوروبا، فلم يحالفها النجاح.

وكان كلما اشتدت عصا التحديث اشتد عود الاسلام، وكلما ازداد التحديث عنفاً ازداد الاسلام قوة، وكلما حـاولـت السلطـات الحديثة ادخال قطاعات الناس «عصر الحضارة والتمدن» التجأ هؤلاء الى التقليد وتمسكوا بالاسلام كشكل من أشكـال الحمايـة الداخليـة والدفاع الذاتي.

وانطلاقاً من هذا الوضع يرى الدكتور غليون انه من البديهي ان تنهض حركات سياسية متمسكة بالفلسفة الدينية أو «العاطفة الدينية» المتمسكة بالتفسير الشرعي وتطبيق النصوص والسنة، فيقول:

«هكذا بقيت الفلسفة الدينية، أو العاطفة الدينية المتمسكة بالقسر الشرعي وتطبيق النصوص والسنة هي السند الاساسي للتماسك القومي النسبي للجماعة، قاعدة كل مقاومة للتسلط الاجنبي. ولم تستطع فكرة الحرية الفردية والانسانية المادية أن تشق طريقها ابداً، كفلسفة شعبية، أي مسيطرة وموجهة للسلوك الانساني في العالم العربي». ويضيف ايضاً:

«بقدر ما خلقت الدولة الحديثة الجنسية، أغلبية اجتماعية مستبعدة من السلطة دفعت هذه الأغلبية الى البحث عن وحدتها خارج الدولة الحديثة، أي في الدين. ولأول مرة في التاريخ تظهر اليوم امكانية نشوء دولة جنسية (قومية) اسلامية»[٦٥].

هذا الاحتمال الذي لا يستبعده الدكتور غليون نستطيع أن نقترب منه نظرياً وعملياً في حال اقدمنا على عقد المقارنة بين الحالتين أو بين الدائرتين حيث نرى أنه في المكان الذي ازدادت فيه عمليات تهميش المجتمع التقليدي ازدادت الهامشية السياسية للمجتمع الحديث. ونرى أيضاً انه حيث أصبحت الحداثة قوية غدا الاسلام أقوى. هكذا هو حال تركيا منذ أيام كمال أتاتورك، ونصيب الشاه في ايران، ووضع بورقيبة في تونس، وحالة السادات قبل مصرعه في مصر، الى أن نصل الى آخر دولة حديثة نشأت أو أول سلطة حديثة نهضت.

وهنا نصل الى السؤال لماذا لعبت الاحزاب الاوروبية في منطقتنا دوراً كابحاً لحركة التقدم التاريخية؟ والجواب ان «الحزب الحديث» كان يرى في الاسلام عدوه الرئيسي وكان يقاوم الغرب على قاعدة الغرب نفسه. فالحزب الحديث يمثل نواة السلطة الحديثة، حيث وجد في الاسلام قوة ضده وخطراً عليه، بينما وجد في الغرب نموذجه المستقبلي رغم تعارضه معه خلال فترات الانتداب أو في مراحل محدودة جداً.

هذا الوصف ليس ايديولوجياً بل إنه يجد مقوماته في التاريخ الاسلامي المعاصر.

فما هي أصول الحركة الاسلامية في تاريخنا الحديث؟

الحركات الاسلامية في مواجهة الغرب

ليس صدفة أن تقوم الآن وفي عدة بلدان اسلامية حركات دينية تقود الصراع ضد الغرب ومحاولات التحديث الرأسمالية الداخلية. فالقوانين العامة التي حكمت هذه البلدان كانت موحدة، سواء كان ذلك في ايران أو في افغانستان أو حتى في لبنان والعديد من الاقطار الاسلامية. واذا كان هناك بعض المقاييس النسبية غير متطابقة بين هذا البلد أو ذاك إلا أن هناك عدة قوانين متجانسة تجمع بين هذه البلدان المختلفة. ومن مظاهر هذه القوانين وجود اشكال من المقاومة السلبية لهيمنة الغرب ومحاولات بعض القطاعات التحديثية الحاق المجتمعات الاسلامية بعجلة السيطرة الامبريالية.

وتتكثف المقاومة السلبية لأشكال النفوذ الاجنبي في نقطة مشتركة تتمثل في وجود جامع موحد للنضال ضد الغرب... وهذا الجامع استمد قوته من الاسلام نفسه.

فالاسلام عدا عن كونه المتضرر الاساسي من السيطرة الاجنبية ومحاولات التحديث الرأسمالية المختلفة، كان الاطار الناظم للفئات المتضررة التي انطوت تحت رايته في مرحلة الانكفاء وتنضوي الآن تحت قيادته لمقاومة عمليات الاستلاب والتهميش في مرحلة الهجوم. واذا كان تحت عنوان الاسلام تتجمع عدة قوى اجتماعية متفاوتة في تراتبها الاقتصادي، إلا أن ذلك لا يمنع وجود روابط مشتركة تشد هذه الفئات المختلفة، على قاعدة العداء للغرب وأشكال محاولات التحديث الرأسمالي كافة.

ووجود اتجاهات سياسية متفاوتة في التيارات الدينية السائدة في البلدان الاسلامية لا يمنع قيام نوع من الوحدة المشتركة في عدة قضايا

ومواقف ظرفية. فالوحدة الاسلامية في النهاية، ليست وحدة اقتصادية اجتماعية فقط، بل هي مجموع معطيات واقعية معقدة تبلورت في شخصية تاريخية مميزة أملت على هذه الشعوب خصائص معينة جعلتها تتماسك في مواجهة الغزوات الخارجية.

ولذلك ليس صدفة أن تتبلور في الفترة الأخيرة، تيارات دينية ـ سياسية مقاومة للنفوذ الأجنبي في ظل ظروف متشابهة نسبياً. وقد عبرت التيارات المذكورة عن نفسها في صيغة حركات أدت الى نشوء نوع من الاستقطابات السياسية مغايرة للحسابات النظرية الغربية والحديثة. فالاستقطابات السياسية لم تقم على أرضية الغزو الاقتصادي ـ الطبقي الحديث الذي تكون مع بدء النفوذ الغربي وتبلور مع مرحلة استكمال الغرب لسيطرته وهيمنته.

كما أن الاستقطابات، التي نشهدها في بلدان اسلامية عدة، لم تتوزع على الاحزاب والمنظمات الحديثة التكوين بل انها تكورت في اطارات وكتل تقليدية شكلت ضمانات تاريخية وسياسية لمجابهة الأجنبي.

ونزوع الكتل الشعبية نحو الاسلام كان مرده خوف هذه الفئات من الاحزاب والمنظمات السياسية لكونها نشأت وتكونت في مرحلة غلبة الغرب وسيطرة مفاهيمه وثقافته على الشعوب الاسلامية. فالاحزاب والمنظمات السياسية مثلت، لمختلف الكتل الشعبية التاريخية، اجساماً غريبة تحاول الدخول اليها على أرضية القطاعات الحديثة التي أوجدها الغرب في مرحلة سيطرته. وبسبب هذه الحالة بقيت الأحزاب خارج هذه الكتل، وعجزت عن استقطابها على قاعدة سياسية، لأنها تلقى الكثير من الشكوك وتحيطها الكثير من علامات

الاستفهام. ولكن الخوف من الاحزاب لا يعني أن الكتل الشعبية لم تجد طريقها الخاص واطارها الناظم لمقاومة الغرب، بل على العكس من ذلك تماماً. فالفئات المذكورة لم تتأخر كثيراً في معرفة سلاحها وفي استعماله عند اللحظات المناسبة.

واذا كانت الرأسمالية الغربية قد وجدت في الاقليات الدينية والعرقية وبعض الفئات السياسية المرتبطة بها، أدوات محلية لايجاد مواقع نفوذ لها في المنطقة، فإن الكتل الشعبية المنكفئة على نفسها، خوفاً من الأجنبي، قد وجدت بسرعة في الاسلام سلاحها لكسر طوق النفوذ والسيطرة الخارجيتين. فالنمو الرأسمالي الحديث في البلدان الاسلامية، جاء على قاعدة التجزئة والتقسيم وتفكيك الروابط المشتركة، ولذلك لم يفكر في المساعدة أبداً على إعادة وحدة البلدان الاسلامية وتجديد لحمتها الداخلية في اطار التطور الرأسمالي. وهكذا استمرت الكتل الشعبية خارج دائرة النفوذ الغربي الحديث، واستطاعت المحافظة على نفسها في سلسلة من المقاومات السلبية، التي لم تستطع الرأسمالية قهرها واعادة تشكيلها على أسس تجعلها متكيفة مع قوانين السيطرة الامبريالية.

واذا كانت الرأسمالية المحلية التابعة للغرب استطاعت بعد فترة، التعايش مع التيارات الدينية والكتل الشعبية، إلا أنها عجزت عن استقطابها أو استيعابها فاضطرت الى «التفاهم والتصالح» مع دائرة العلاقات التقليدية. وهكذا اتجهت الرأسمالية المحلية الى النمو عبر قنوات العلاقات التقليدية، وحاولت التسلل من خلالها لاحكام نفوذها وسيطرتها المطلقتين... ولكنها بعد فترة وجدت نفسها مضطرة لكسر هذه القنوات التي كانت تضيق بها في مراحل اتساع نفوذها وامتدادها. ولم يؤد «التعايش» المذكور الى شكل من التطابق

بين الحالتين بل ادى الى نوع من التناحر المتبادل الذي تفجر في مراحل سابقه واخذ يتفجر مجدداً في المراحل اللاحقة.

وكانت كلما نمت الرأسمالية التحديثية وازدهرت وارادت ان تبحث عن سوق لها اصطدمت في طريقها بعقبة كأداء تتمثل بتلك العلاقات التقليدية التي توحد الكتل الشعبية وتسد منافذها على الرياح الغربية ومحاولات السيطرة والنفوذ. ولذلك اضطر الغرب في مراحل بسط نفوذه على المنطقة الى استعمال العنف لكسر تلك الكتل وتفكيك علاقاتها التقليدية، بغية تطويعها وادخالها في عجلة برامجه التحديثية.

من هنا لم تكن العلاقات الرأسمالية الاوروبية علاقات تعايش وانسجام مع العلاقات التقليدية بل كانت علاقات تنافر وعنف متبادلين في أوقات ومراحل كثيرة.

واذا كانت المناطق الاسلامية قد شهدت في فترات سابقة حالات من الركود والاستكانة فإن ذلك لا يلخص المسألة ولا يعطي فكرة حقيقية عن العلاقات القائمة بين الفريقين. فالعنف المتبادل كان هو القانون الاساسي الذي يجمع بين الطرفين ويفصل بينهما رغم فترات السلم التي كانت تسود تلك العلاقات طبقاً للظروف والتوازنات الدقيقة التي تتحكم بالاساس بقانون المجابهات المتبادلة.

واذا كان العنف لم يكن يبرز دائماً الى سطح العلاقات بين الفريقين إلا أنه كان ضامراً في العمق. وما انفجار التيارات الدينية على مستوى الاستقطابات السياسية المعادية للغرب الا الدليل على عمق الأزمة المتفجرة بين النموذجين. وهكذا لم يساعد التفكك الذي افتعلته الرأسمالية بواسطة البرامج الاصلاحية البرانية في البلدان الاسلامية، على اطالة عمر سيطرة الاجنبي بل ساعد على تبلور وتكون اتجاهات

سياسية ثورية دينية مقاومة لمختلف أشكال الهيمنة. أما القنوات التقليدية التي حاولت الرأسمالية الاستفادة منها لبسط نفوذها تحولت الى أدوات ضاغطة عليها لمنع تسربها ونموها واتساع رقعة سيطرتها.

وإذا نظرنا اليوم إلى بعض المناطق والبلدان العربية والاسلامية نرى المشهد التالي: هناك أنظمة اقلاوية تقوم على العصبية العائلية أو سلطة الجيش وهناك قوة الناس التي تتوحد في اطار ناظم لحياتها ومعيشتها وعاداتها وتقاليدها وأخلاقها. ويتمثل تماسك الاطار المذكور في الاسلام الذي هو دين الاكثرية الساحقة من أبناء أمتنا.

هذا المنظر الذي نشهده الآن في ساحات عربية واسلامية عدة يعكس في داخله تحولات مقبلة علينا لم نر مماثلاً لها في تاريخنا الحديث. فمن جهة هناك الناس ومن جهة أخرى هناك الأنظمة المتغربة، التي قامت أساساً على الولاء للغرب، واخذت الآن تفقد مبررها التاريخي مما أوجب حالة من الخروج الجماعي للكتل الشعبية ضدها.

وكان سبق لهذه الكتل أن أنزوت الى داخل نفسها، بفعل الموازين الدولية، وصعود قوة الغرب الذي فرض سيطرته الاقتصادية والسياسية الى جانب مفاهيمه الايديولوجية والثقافية.

وقد جاءت سيطرة الغرب في مرحلة دقيقة للغاية اذ أنها ترافقت مع ضعف المركز (الدولة العثمانية) وعدم قدرته على ضبط الاطراف التي وقعت بالتتابع تحت نفوذ الاستعمار الحديث.

ولم يكن سقوط الاطراف سقوطاً استسلامياً بل جاء عقب مقاومة سلبية شهدتها مختلف الثغور والأرياف الاسلامية في المغرب والجزائر وتونس ثم ليبيا. ولا تزال ذكريات المقاومة الاسلامية في هذه المناطق

تشهد عليها الأجيال في تعاقبها وهي لا تزال تمثل حتى الآن النموذج الثوري الخاص الذي يجب الاقتداء به والسير على خطاه. كان المركز الاسلامي في ذلك الوقت عاجزاً عن استنفار نفسه وكانت الاطراف في حالة من الانقسام والتفكك لم تستطع أن توحد نفسها في اطار مشترك لمقاومة الاجنبي القادم من اوروبا. وسقطت الأطراف. وكان من الطبيعي أن يكون سقوط الأطراف مقدمة لسقوط المركز في وقت لاحق.

وسقوط المركز لم يكن عملية سهلة اذ مرت بدورها في مراحل تاريخية معقدة، تمثلت في البداية في نجاح الاستعمار في ايجاد موطىء قدم له من خلال إثارة مسألة الأقليات الاتنية والطائفية حيث استطاع منها فتح ثغرة مهمة في الجسم الاكثري. ولم تكن مسألة الضمانات والحمايات للأقليات مسألة محدودة بل شكلت وتداً لسلسلة تدخلات مقبلة. وبالتأكيد كان القصد من وراء إثارة مسألة الأقليات، في ظل تنامي نفوذ الغرب، فتح ثغرة تطال بمجمل المنطقة الاسلامية لا منطقة واحدة من المناطق الاسلامية. وتركيز الاستعمار على نقطة فرط «العقد الاسلامي» كان اللازمة التي أدت الى فرط «العقد العربي» ومن ثم فرط كل عقدة على حدة. ولذلك شكل النصف الثاني من القرن التاسع عشر فترة التأسيس لعملية الهيمنة الاستعمارية، بحيث مهد لنفسه في مرحلة لاحقة لعملية دخول واسعة النطاق انتهت عسكرياً مع نهاية الحرب العالمية الأولى.

في هذه الفترة التمهيدية شهدت الساحات العربية والاسلامية تحركات عدة عبرت عن مجموعة اتجاهات سياسية وثقافية متناقضة: فهناك الاتجاه الاسلامي، الذي وجد في الغرب الخطر الاكبر ورأى

انه لا بد من قيام حركة اصلاحية للجسم الاداري لمنع تسرب الاستعمار من الثغرات والنواقص.

ـ وهناك الاتجاه العروبي العلماني الذي شدد على ضرورة التخلص من الحكم الاسلامي ولو كان ذلك عن طريق التعاون والتنسيق مع الغرب.

ـ وهناك الاتجاه الوسطي الذي قام بعملية توليف تاريخية بين الرابطة الاسلامية والرابطة العربية، حيث كان يطالب باستقلال الوطن العربي ضمن دائرة الاسلام.

وبالطبع كان هناك الاتجاه الاقلاوي الطائفي أو الاتني تمثل في الفرعونية في مصر، والفينيقية في لبنان، والطورانية في تركيا، والفارسية في ايران وغيرها، وشكل هذا النهج ضغطاً قوياً على القوى المختلفة بسبب الدور الذي لعبه بحكم علاقاته المميزة مع الغرب. واشتبكت مجموع هذه الاتجاهات مع بعضها في فترة واحدة، وفي الوقت نفسه تشابكت علاقاتها عشية الحرب العالمية الاولى وانقسمت على بعضها بين تيار متعاطف مع الانكليز وتيار متعاطف مع الفرنسيين وآخر ينسق مع الالمان.

وبقي خارج مجموع هذه التيارات الاتجاه التوحيدي الاسلامي الذي استمر يشدد على الاستقلالية والتمايز. ورغم قوة هذا التيار على المستوى الشعبي الا انه تاريخياً ضعف في ذلك الوقت بسبب انقلاب التوازن الدولي لمصلحة الغرب الممثل في كتلة دول الحلفاء. وكان من الطبيعي أن يهزم هذا التيار الاسلامي التوحيدي الواقعي هزيمة نسبية مؤقتة بسبب اعتماد الغرب على مواقع نفوذ داخلية ساهمت في تسريع عملية الانقسام والتفكك على المستويين الاسلامي والعربي.

ولا شك أن العلاقات الرأسمالية الغربية التي تسربت الى الداخل الاسلامي وسبقت عملية استكمال السيطرة العسكرية الاجنبية قد ساهمت مساهمة فعالة في التمهيد للمرحلة اللاحقة. وعلى قاعدة تسلل العلاقات الرأسمالية الغربية انتعشت التيارات الاقلاوية الطائفية والاتنية التي تبلورت بعد فترة في اتجاهات وتيارات سياسية «علمانية» وتقسيمية وانعزالية.

ولعبت الارساليات التبشيرية دورها الثقافي والفكري في بلورة مناهج وخطوط وأدوات معرفية غربية، استعملها المثقفون في وقت لاحق لتفسير تاريخنا وفق مقاييس غير متكيفة مع ظروفنا، مما جعل المثقف الحديث صورة مطابقة للمجتمع الغربي في منطقتنا، وليس من الصعب أن نجد في كتابات ما يسمى بادباء «النهضة العلمانية» في بلادنا العديد من المفاهيم والاتجاهات التي ترى في الغرب النموذج الذي يجب الاقتداء به. وبفضل هذه «الثقافة النهوضية العلمانية» تفرعت الاحزاب والمنظمات السياسية التي انتهجت على مستوى الممارسة والنظرية طرقاً وأفكاراً مجبولة بتربة ومناخ تلك الثقافة الغربية.

وهكذا كانت الاحزاب العصرية والحديثة على صورة ومثال المثقف العصري والحديث الذي نشأ وتبلور في الاساس في ظل نمو العلاقات الرأسمالية الغربية وفي اطار غلبة التوازن الدولي لمصلحة الامبريالية. وبدلاً من أن تقوم الاحزاب والمنظمات السياسية، على نهج الصراع ضد تلك الاتجاهات الغربية، كانت استمراراً عضوياً لها، حيث انتقت ما هو مناسب لها ورفضت ما هو غير مناسب. ووسط هذه الانتقائية السياسية والفكرية للاحزاب والمنظمات ظهرت البرامج التغريبية والتحديثية، التي أدت الى ابتعاد القيادات الجديدة عن

تاريخها الخاص وطريقها الخاص للثورة والتغيير. وبدلاً من أن يكون الاسلام التوحيدي هو الطريق الخاص للثورة، كانت الأفكار والمناهج الغربية والتغريبية أدوات المعرفة وبالتالي أدوات الصراع ضد الاسلام.

ومن هنا يمكن القول ان الاحزاب والمنظمات السياسية القائمة حالياً في وطننا العربي والبلدان الاسلامية المختلفة هي البنت الشرعية لمجموع الاتجاهات والافكار النهضوية التي تبلورت ونمت في مرحلة السيطرة الغربية. وليس غريباً أن نرى الآن أن مجموع الاحزاب والمنظمات القائمة، تجد أكثرية قياداتها وسط الاقليات الدينية والأتنية، بينما نرى بالمقابل ان الأكثرية (الكتل الشعبية) بالمنطقة العربية ـ الاسلامية تقع في غالبيتها العظمى خارج دائرة الاحزاب. وتفسير هذه الظاهرة ليس مسألة صعبة فمجرد عودة سريعة الى الاصول الاجتماعية والفكرية والتاريخية لكل تيار أو حزب أو منظمة، نجد أنهم يشتركون رغم كل خلافاتهم النظرية والمنهجية والمعرفية، في الانتماء الى التربة عينها مع استثناءات بسيطة بين هذا الطرف أو ذاك.

هذه الاصول المشتركة هي الاساس التاريخي، الذي يجمع الاحزاب والمنظمات، رغم كل الاختلافات والخلافات الايديولوجية، في خانة سياسية واحدة تقوم على الابتعاد عن الاكثرية الاسلامية. وسبب هذا التنافر المتبادل بين الاحزاب والاكثرية الاسلامية يعود الى الطرفين:

ـ فالاحزاب تخاف من الاندماج في مصالح الأكثرية لأن ذلك يفرض عليها إعادة نظر كاملة في تركيبها وفكرها واتجاهاتها وعلاقاتها وبرامجها السياسية. وهذه الكلفة ليس من السهل دفعها بعد مرور هذا الزمن الطويل على تأسيسها ونشوئها.

ـ والاكثرية بدورها تخاف من الاحزاب لأنها ترى فيها مجرد تجمعات اقلاوية تطرح بـرامـج واتجاهـات غير منـاسبـة لمصـالحهـا وطموحاتها وتاريخها، كما تجد فيها خطاً سيـاسيـاً ينـزع نحو فـرض تنازلات على حقوقها الثابتة واستبدالها بحقوق وأنظمة وشرائع غربية ذاقت منها الأمرين خلال تجارب السيطرة الأجنبية.

من هنا يبرز السؤال التالي: كيف نصل الى نوع من التطابق بين الأكثرية الشعبية وبرامج التحرر السياسي الوطني والاجتماعي؟

لا بد في الدرجة الاولى ان يستنـد هذا التطابق الجدلي بين الوعي والواقع التاريخي، الى عملية نقد كاملة للتجربة الحزبية، التي كـانـت بوجه من الوجوه، التكثيف النظري المجرد لوحدة ومصالح الاقليات الأتنية والدينية والانعـزاليـة في المنطقـة. وعمليـة النقـد هـذه ليس بالتأكيد عملية هامشية بل يجب أن تبدأ، لضمان نجاحها من نقطة اعادة النظر الشاملة في قراءة تاريخنا وبالتالي مستقبلنا. ولن تتم هذه العملية الا بعد الاجابة على سؤال مهم وهو: ما هي العلاقات التي قامت وتقوم بين الرأسمالية والاسلام؟ وهل هذه العلاقات علاقات تعايش سلمي أو حرب باردة أو عنف متبادل؟

في الحقيقة هناك عدة اجابات عن هـذا السـؤال ولكنهـا ليسـت متفقة على منهج موحد وموقف مشترك. وتعـدد الاجـابـات يعكس بعض التردد والارتباك في وسط الاحزاب والمنظمات السياسية. واذا عدنا قليلاً الى الوراء وقرأنا بعض الكتابات الغربية التي يستقي منها العديد من الاحزاب والمنظمات افكارها، نرى أن هناك اتفاقاً مبدئياً في مـا بينهـا على ان الاسلام وشعـوب الشرق اجمالاً مجرد مجموعـات بشرية ساكنة ومستقرة تتحكـم فيهـا قـوانين أو أنماط مـن الانتـاج

المتخلفة التي ينبغي تحطيمها كوسيلةنحودفعها باتجاه النمو والتقدم.

وإذا استعرضنا قليلا الموقف الماركسي (ماركس ـ انغلز) بوصفه ارقى اشكال المعرفة المادية التي انتجهـا الغـرب الاوروبي في النصـف الثاني من القرن التاسـع عشر، نلمس أيضـاً حـالات مـن الارتبـاك والتناقض في الموقف الاصلي ـ النظري من هـذه المسـألـة ـ السـؤال فالماركسية (مارس ـ انغلز) في مرحلتها الأولى أيدت الاستعمار الغربي ووقفت الى جانبه في غزواته ومحاولات سيطرته على الشرق والمناطق الاسلامية، حيث وجدت في هذه الفتوحات الاستعمارية خطوة تقدمية على المستوى العالمي لأنها تقوم على رؤية توحيد العالم وفق «النموذج الاوروبي» أي ضمن نمط الانتاج الرأسمالي العالمي.

ثم تخطت الماركسية (ماركس ـ انغلز) في فترة ثانية، مـرحلتهـا الاوروبية، إذ رأت في الاستعمار سلبيات وايجابيات في عملية فرض سيطرته على الشرق والبلدان الاسلامية. وحددت الماركسية السلبيات بالفظائع والجرائم التي ارتكبها الاستعمار الرأسمالي في مرحلة توسعه وامتداده ولكنها وجدت أيضاً أن هناك ايجابيات كثيرة منها تحريك الجمود التاريخي لهذه الكتل البشرية، وذلك عبر تحطيم انماط انتاجها المختلفة وادخال هذه الشعوب قسراً في دائرة انتاجية متطورة. ولكن مفهوم السلبيات والايجابيات لم يـدم بـدوره طـويلاً، إذ اكتشفـت الماركسية (ماركس ـ انغلز) في أوراقها الأخيرة، ان عملية التنمية الاستعمارية الغربية فشلت، فأدت كل محاولات التطويع للمجموعات البشرية الى تدمير انماطها الانتاجية الخاصة والحاقهـا بعجلـة الغـرب ضمن دائرة التبعية للامبريالية. ولم تؤد حسب المنهج التفسيري السابق الى قيام انماط انتاج متطورة مستقلة عن الغرب.

هذا الارتباك الماركسي الاصلي في الموقف من مسألة الاستعمار واتساع رقعة شبكة العلاقات الرأسمالية العالمية، ساهم في ارباك العديد من الأحزاب والمنظمات اليسارية في فهم خصوصية بلادنا ونمط علاقاتها الانتاجية. ولذلك ليس من الصدفة أن نلمس عشرات الكتابات «الماركسية» والبرامج السياسية، التي تخوض العديد من الاحزاب والمنظمات النضال تحت رايتها، اتجاهات تغريبية وتحديثية ترى في «التنمية الرأسمالية و «الاصلاحات البورجوازية» خطوات «تقدمية» تاريخياً قياساً للتخلف الذي تقيمه الدول الاقطاعية الشرقية والاسلامية. وليس من الصدفة أن تقع أنظارنا وأيدينا على عشرات المواقف السياسية الخاطئة، التي بررت نفسها بتحليلات وتفسيرات «ماركسية» تمثلت في دعم ما اسمته «بالبورجوازية الوطنية» تارة و «البورجوازية الاصلاحية» طوراً. وحتى الآن لا تزال مثل هذه المواقف والتسميات سائدة، لأنها بالاساس تغطي العديد من المواقف الالتحاقية ليس بالفئات الحاكمة فقط بل بالغرب نفسه ولو بصورة غير مباشرة.

لن نحيل الآن هذه المنظمات والاحزاب الى تراث الثورة الاسلامية الفتي، الذي يرى في الغرب الشر «كله» ويرى في الرأسمالية والامبريالية «الشيطان الأكبر». إننا نريد فقط أن نحيل المنظمات والأحزاب السياسية المختلفة الى تاريخنا الخاص ومحاولة قراءته ومعرفته على ضوء تجاربنا وعلاقتنا بالغرب. فالعملية هذه تنتج لا شك معرفة خاصة ليس فقط بتاريخنا بل بأدوات المعرفة الخاصة أيضاً، التي تساعد على عملية فهم أفضل لتعقيدات مشاكلنا وطرق استقلالنا ووسائل تطوير البلدان الاسلامية.

هذه المعرفة موجودة في تاريخنا ولكن المطلوب نبشها واستيعابها. لذلك فالقراءة المنهجية لتاريخنا ستساعدنا على معرفته أكثر وبالتالي على معرفة مفاصل تاريخنا وحياتنا الراهنة بصورة أكثر واقعية ودقة مفهومية متطابقة مع مسيرة تطورنا. وربما أدت هذه القراءة الثانية الى اعطاء الجواب المطلوب لمعرفة حقيقة العلاقات بين الرأسمالية والاسلام.

ونعتقد ان ما نراه اليوم من احداث وانتفاضات وخروج ثوري في العديد من المناطق الاسلامية والعربية هو البرهان القاطع على عملية الانقطاع القائمة بين الاسلام والرأسمالية. فالانتفاضات الاسلامية اليوم هي حالة من حالات استعادة الذات لمواجهة الغرب بعد فترة طويلة من الهيمنة والسيطرة. وبالتأكيد لن تكون عملية الاستعادة هذه سلمية بل عملية عنف، متبادل. وكما ان السيطرة الاستعمارية لم تكن سلمية،لم تتعايش إلا بالقوة في مواجهة الاسلام وخصائصه فإن عملية التحرر الاسلامي لن تتم الا بالعنف والمواجهة مع الغرب. فالغرب لن يتنازل للاسلام بسهولة عن مواقعه والاسلام لن يستعيد مواقعه الاصلية كاملة بالتفاهم والتعايش مع الغرب.

واذا استعدنا قليلاً ذاكرة التاريخ، نكتشف ان العلاقات لم تكن بين الطرفين إلا علاقات عنف: في المرحلة الأولى اخذت طابع المجابهة العسكرية ضد الجيوش الغازية، وفي المرحلة الثانية أخذت طابع المجابهة السياسية والثقافية للمدارس والارساليات والمفاهيم، وفي المرحلة الثالثة أخذت طابع المجابهة الاقتصادية والاستراتيجية، واليوم تأخذ المجابهة مع الغرب طابعها الشمولي وعلى المستويات المختلفة رغم النواقص والثغرات التي لا يزال يعاني منها مختلف الاتجاهات

الاسلامية.

واذا وجدنا في علاقات الغرب الرأسمالي والاسلام حالات جمود مؤقتة برزت في فترات معينة فإن تفسير ذلك يعود الى انقلاب موازين القوى لمصلحة الغرب التي اعطته قدرة على فرض نفسه بقوة السلاح وتدمير حياة الناس وتوزيعهم وتقسيمهم على اقطار وكيانات ودويلات مما ساعد على قيام حالة من التعايش «السلمي». ورغم فترات الهدوء النسبية هذه استمرت العلاقات الباردة بين الطرفين الى أن انفجرت حالياً في حرب حامية تشتد أكثر يوماً بعد يوم.

واذا نظرنا الآن الى طبيعة المعارضة السياسية في البلدان الاسلامية نرى أنها تنقسم الى تيارين: الأول اقلوي حديث يمثل نفسه في الاحزاب والمنظمات السياسية التي نمت في الاساس على أرضية النفوذ الغربي. الثاني اكثري «تقليدي» يمثل نفسه في انبعاث الاتجاهات الدينية المقاومة التي نمت وانفجرت على نهج العداء للنفوذ الاجنبي.

فالتيار الأول تقوم معارضته على بعض التعارضات الجزئية مع الغرب ولكنه لا يستنفر في مواجهة العلاقات الرأسمالية كل القوى الداخلية الكامنة في الكتل الشعبية بسبب خوفه من انفلات عقال هذه الفئات الاكثرية وطغيانها على الفئات الاخرى. ومن هنا نفهم الحذر الذي يتعامل به هذا التيار مع التحركات الشعبية الاسلامية القائمة في مناطق مختلفة. فالحذر هذا يعكس حالة من الخوف الضمني الذي يرى من جهة في الاسلام القوة الصدامية الاساسية في مواجهة الغرب ويرى فيه من جهة أخرى قوة متماسكة تشد اليها مختلف الفئات والاكثرية الساحقة من الناس، وسيقطع عليه الطريق في مرحلة لاحقة في حال تصدر الواجهة السياسية.

أما التيار الثاني فتقوم معارضته على تناقضات جذرية في مواجهة الغرب. ولذلك نرى أن هذا التيار غير مساوم أو غير قابل للأخذ والرد وغير مستعد للتخلي عن نزعته المبدئية حتى في حالات المعارك الحامية. وتأتي قوة هذا التيار ليس فقط في عمقه التاريخي واتساع رقعته الشعبية واعتماده على التماسك الديني، بل بسبب دقة علاقته بمشاعر الناس وتمثيله للأكثرية الساحقة وديمقراطيته العفوية اللامحدودة. وقدرة هذا التيار على استنفار مجموع هذه القوى والمعطيات والامكانات تجعل منه دون شك الخطر الفعلي الأكبر على مصالح الغرب وسطوته السياسية والاقتصادية والثقافية.

وسبب هذا الاختلاف في النهجين يعود الى اختلاف الموقعين. فالاكثرية تستند الى قاعدة اجتماعية تسمح لها بنسج أوسع العلاقات وأكثرها ديمقراطية بينما الأقلية لا تستند الى قاعدة اجتماعية واسعة مما يجعلها تعوض النقص التاريخي بالاكثار من الكلام الايديولوجي وبالتالي استبدال الواقع بالنظرية لتغطية العجز الفعلي الذي تمر به.

أزمة الحداثة

ونتيجة هذا العجز النظري والنقص التاريخي كان من الطبيعي أن تستنفر العصبيات الحديثة نفسها لمواجهة ما تسميه « قوى الظلام » التي تريد العودة بعقارب الساعة الى الوراء!!

والسؤال هل هذا الاستنفار سببه الحرص على « العقل الحديث » و « قوى النور » من « الافكار الظلامية » التي تسود المنطقة العربية الاسلامية، أم هناك عوامل أخرى تقف خلفها هذه العصبيات الحديثة؟ كل الدلائل تشير الى أن هذا الخوف على « النور » من

« الظلام » ليس سببه التمسك بتقدم المعرفة الانسانية، بـل التمسـك بالامتيازات التي خلفها الغرب خلال فترة سيطـرتـه لبعـض الفئـات وذلك على حساب الاكثرية. هذه الامتيازات هي التي تحجب التواصل بين الاندفاعات الثوريـة في المنطقـة الاسلاميـة، ومجموع القـوى التي وجدت في الغرب ضالتها المنشـودة، رغـم الهيمنـة والاستلاب الذي مارسه ارباب الغرب على الشعوب الاسلامية في فترة زمنية مديدة.

وليس غريباً هنا أن نجد « الماركسي » و « الليبرالي » و « العلماني » و « البرجوازي »، يقفون كلهم على أرضية سياسية ـ فكرية واحدة لمواجهة الاسلام. فالاسلام الذي استطاع أن يوحد الناس في اطار العداء التاريخي والحاسم لهيمنة الغرب ونفوذه، قام في الوقت نفسه بتوحيد مختلف الفئات المتغربة أو المستفيدة من سيطرة الغرب في اطار مشترك ضده.

والسؤال: كيف قدر لمختلف هذه الفئات المتفاوتة والمتضاربة في العديد من النواحي، أن تتفق كلها على ناحية واحدة في مناصبة العداء للتيارات الاسلامية؟ لا شك أن النظرة الواحدة من مختلف هذه المجموعات السياسية والاجتماعية للاسلام، تقوم على الفهم المشترك، ومن الزاوية نفسها التي صاغها الغرب لنا على امتداد فترة تغلغله وسيطرته.

وبقي خارج هذه النظـرة والزاويـة، مجموع القـوى والفئـات التي وجدت في الغرب الاداة التي تريد تدمير التاريخ الذي صنعه الاسلام، وذلك كمقدمة لمواجهة الاسلام نفسه في مراحل لاحقة. ولذلك ليس غريباً ان تشهد بعض المناطق الاسلامية، حالات من الصراع الحاد بين سيطرة الغرب والاتجاهات الدينية. ولقد جاءت هذه الصراعات على

أثر فشل الغرب في تطويع التيارات الدينية، وعجزه عن دمجها في اطار «الاصلاحات» الرأسمالية التي نهضت في اعقاب انتصار الغرب في الحرب العالمية الاولى.

مقابل هذا الفشل نجح الغرب في تكييف بعض القطاعات، أو الفئات الاجتماعية في دائرة نفوذه الحديث. ورغم هذا النجاح المحدود لم يستطع النفوذ الغربي الرأسمالي، أن يكسب لنفسه مواقع ثابتة في بنية المجتمعات الاسلامية. وبقي هذا النفوذ في اطار نسبي من العلاقات الاقتصادية والسياسية الحديثة، دون ان يدخل في العمق لكسر الجليد القائم بين القوى التقليدية، والقوى العصرية في المجتمع. وبسبب التفاوت القائم في العلاقات، وصل الغرب الى حالة من التأزم، وبات نفوذه في المنطقة، مهدداً بالانهيار عند كل لحظة تاريخية.

ولم تقتصر أزمة العلاقات الرأسمالية الغربية على القطاعات أو الفئات التقليدية في المجتمعات الاسلامية، بل اشتملت بعض القطاعات والفئات الحديثة، التي نمت في الاساس في ظل النفوذ الغربي لتقوم بدور الوسيط بين الغرب ومجموع قوى المجتمع. ولكن رغم الخلافات القائمة بين الفئات الحديثة والغرب، بقي العداء على أشده بين الفئات التقليدية المنكفئة على نفسها والعلاقات الرأسمالية الحديثة. لذلك شكلت الفئات التقليدية وجه الصراع الابرز، والاشد تماسكاً، في مقاومة النفوذ الغربي وسيطرة العلاقات الرأسمالية الحديثة. أما الاتجاهات السياسية المعارضة، التي نمت في ظل العلاقات الرأسمالية الغربية، فإنها لم تستطع أن تشكل قوة الاستقطاب الفعلية، لمختلف فئات المجتمع، رغم تأزم علاقاتها مع النفوذ والسيطرة الغربيين. وسبب فشل التيارات السياسية الحديثة، المعارضة للهيمنة أو التبعية

للغرب، يعود الى أن هذه الفئات كانت تقاتل أو تحاول أن تقاوم الاجنبي على أرضية العلاقات الرأسمالية الحديثة نفسها، والتي سبق لها أن استكملت سيطرتها عقب انتصار عصر الامبريالية في العالم.

من هنا عجزت هذه التيارات على أن تشكل قوة استقطاب سياسية فعلية، لخوض المواجهة العامة، واكتفت في أن يقتصر دورها على الضغط السياسي في الحدود والامكانات المتاحة لها. ونتيجة اقتصار دور هذه التيارات السياسية الحديثة على نهج المعارضة المحدودة الاطار، لم تستطع ان تتحول الى قوة جاذبة لجسم المجتمع لمواجهة الاجنبي، رغم أنها استطاعت أن تتحول في حالات معينة الى قوة ضغط في مناسبات عامة ومعينة.

وهكذا رغم كل المحاولات التي قامت بها التيارات السياسية الحديثة في معارضتها للأجنبي، عجزت عن أن تكون البديل عنه، وفي الوقت نفسه القوة المقاتلة ضده. وكان لا بد أن تبدو ساحة الصراع في مواجهة الغرب خالية من قوة الجذب السياسية الى فترة طويلة، نظراً لغياب الاطار والقوة المحركة للفئات المنكمشة على نفسها في مواجهة الأجنبي. وكان من الطبيعي عند فشل التيارات السياسية الحديثة في مقاومة الغرب، وعدم قدرتها على استقطاب الناس في مواجهته، ان تخلو الساحة من عناصر المجابهة الفعلية. والفراغ الذي ولّدته التيارات المعارضة الحديثة في فترة انسحابها من ساحة الصراع الرئيسية، لم ينتظر طويلاً لايجاد القوة القادرة على تعبئته.

واليوم، اذا نظرنا الى مختلف البلدان الاسلامية، نرى ان الفراغات التي خلفتها الفئات المعارضة الحديثة، قد بدأت بالامتلاء من خزان القوى والفئات التقليدية. وعلى موازاة هذه الظاهرة، نشهد أيضاً ان

الفئات المنكمشة على ذاتها، قد بدأت بالتفتح على أصوات دعوات الثورة الاسلامية، لتخوض المجابهة الحاسمة مع الغرب، بينما نرى بالمقابل الفئات الحديثة قد اخذت بالانكفاء السياسي في ظرف تتطلب فيه المعركة كل الامكانات والطاقات. ويعود سبب هذا الانكفاء السياسي، الى خوف المعارضة الحديثة على نفسها وافكارها وايديولوجيتها، كما أنها تخاف من طغيان موجة الاكثرية في مجابهة الغرب ومقاومة الاجنبي. لذلك نرى أن المعارضة السياسية الحديثة قد فضلت الانكماش في حالات معينة، أو التأييد العلني اللفظي في حالات أخرى على الاستجابة لنداء المواجهة العامة.

وبدلاً من أن تحاول هذه الفئات الحديثة فهم هذه الظاهرة وتفسيرها وتحليلها، كمقدمة للانخراط بها تحت راية قادتها الحقيقيين، نرى أنها قد أخذت مواقف انسحابية، وأكثرت من ملاحظاتها السلبية على بعض الثغرات التي تبرز في المجابهة الدائرة على عدة مستويات.

طبعاً ان مواقف هذه الفئات الانسحابية، لا تعود فقط الى خوفها الايديولوجي على مصالحها وعلاقاتها ومعارضتها النسبية للعلاقات الرأسمالية على قاعدة الغرب نفسه، بل أيضاًتعود الى تمسكها بوسائطها المعرفية في فهم هذه الظاهرة والتقاط حركتها الداخلية. واعتماد الفئات الحديثة على الادوات المعرفية الغربية، ساهم في تبرير هذه المواقف الانسحابية، وتغليفها في الاطارات الايديولوجية الجاهزة. ولم يكن الخطأ القاتل في اعتماد الفئات الحديثة على المنهج الحديث في تحليل هذه الظواهر، بل كان في الاساس عدم قدرة الفئات المذكورة على تكييف هذا المنهج، مع معطيات الواقع عند محاولة تحليله وتفسيره. ولذلك لعبت هذه الوسائط ـ الأدوات المعرفية، دوراً في تضليل الفئات

الحديثة، وأدت الى عدم استيعابها لحركة الواقع. وبدلاً من أن تكون الوسائط ـ الأدوات المعرفية نقطة استناد، للانخراط الكامل في مقاومة الغرب، شكلت نقطة اغتراب عن الواقع ومحاولة لكبح موجة المعارضة الجذرية لسيطرة الأجنبي. وادت اساءة استعمال الوسائط ـ الأدوات المعرفية، الى عدم التكيف مع الواقع المتغير وبالتالي عدم الاندماج مع نهج الاكثرية المقاومة لسيطرة الغرب.

من هنا لم تكن المقدمات النظرية خاطئة في فهم واستيعاب الصراعات التي تشهدها البلدان الاسلامية فقط، بل كانت النتائج السياسية التي توصلت اليها خاطئة ايضاً. وعجز الفئات الحديثة على التكيف مع الواقع، ساهم في عجزها على تكييف النظرية مع الواقع. وانطلاقاً من هذا العجز المزدوج، قامت التحليلات على فهم مغاير للواقع المتغير امامها. واستنبطت التحليلات النظرية سلسلة مقدمات جاهزة في النصوص والكتب، لتقوم بتطبيقها بعناد على الحركة التاريخية التي تعيشها البلدان الاسلامية. وليس غريباً واستناداً للمقدمات النظرية الجاهزة، أن تفترض الفئات السياسية الحديثة عدة آراء وبرامج وقوانين، لا تستجيب لحركة الواقع، ولا تقدم أي فهم مطابق للقوانين التي تسيّر هذا الواقع.

ولذلك نرى أن بعض الفئات الحديثة استنتجت في تحليلاتها النظرية جملة فرضيات عامة، سقطت بسهولة أمام تحديات الواقع والقوانين الفعلية التي تتحكم فيه. ومن جملة هذه الفرضيات العامة كانت محاولة ادخال الاستقطابات السياسية التاريخية في قنوات الفرز الاقتصادي، وبالتالي استخلاص بعض التفسيرات «الطبقية» واستعمالها كنعوت سياسية على هذا الطرف أو ذاك. وبدلاً من أن

يكون التفسير التاريخي لحركة الواقع، قائماً على حقائق ملموسة، تتشكل منها التيارات السياسية والاستقطابات الاجتماعية والفكرية، قام التفسير الجاهز ومن منطلقات خاطئة، دون ملاحظة التفاوت الحاد بين حركة التاريخ في الغرب ومجمل الحركات التي تواجهه على أرض مادية مغايرة لمنطق تطور الغرب. وانطلاقاً من التطورات والخيالات النظرية الجاهزة، عجزت الفئات الحديثة عن تقديم تحليل متماسك لظاهرة الاستقطابات الدينية، ودور رجال الدين في معركة الحسم مع الغرب.

وقياساً على هذه النظريات التي استعملتها الفئات الحديثة بشكل خاطىء، لم تستطع تقديم التفسير العلمي لظاهرة نشوء الاستقطابات الدينية السائدة وفق منطق نفي التطور الرأسمالي الحديث في البلدان الاسلامية. ولم يقتصر الموقف الانسحابي عند نقطة العجز النظري، بل ترافق ذلك مع العجز السياسي الذي عبر عن نفسه تارة بالدهشة والاعجاب الظاهريين، وطوراً بالخوف والانكفاء على النفس. ورغم ذلك اصرت بعض الفئات الحديثة على تقديم تفسيرات خاطئة لحركة الاستقطابات، فحاولت إعطاء صورة عصرية لحركة التيارات الدينية، مما جعلها تستخلص في ما بعد أن هذه الحركات في نهاية الأمر رجعية، ويجب الحذر منها أو محاربتها منذ الآن. وجاء هذا الاصرار ليلقي ظلالاً من الشك حول صحة المواقف السياسية للفئات الحديثة، ليس من ناحية خوفها الايديولوجي فقط، بل من ناحية ارتباطات بعض اطرافها بمصالح الغرب، أو على الأقل استفادة بعضها من استمرار سيطرة الغرب على البلدان الاسلامية. وربما تكون هذه الناحية هي السبب الرئيسي في عناد البعض، وفي اندفاع البعض الآخر، للتشكيك بالتيارات الدينية الثورية المقاتلة ضد نفوذ الاجنبي ورموزه في مختلف

المناطق الاسلامية. ولكن رغم العناد النظري المذكور، وعدم صحة الاستنتاجات السياسية التي أشرنا اليها، تبقى الاسئلة مطروحة، ويبقى التحدي طارحاً نفسه على أرض الواقع، ويبقى المطلوب المزيد من المحاولات لفهم آخر لحركة الواقع، وبالتالي الى وعي مطابق للاحداث التي نشهدها.

فما هي جذور حركة الاستقطابات الدينية على المستوى التاريخي؟

يمكن القول ان التحركات التي تشهدها مختلف الاقطار الاسلامية والعربية، تشكل حالات من الاصطراع السياسي والاجتماعي والفكري. فالمناطق الاسلامية التي شهدت تعاقب الحكومات الغربية والقمعية عليها، لم تستطع حتى هذه اللحظة ان تمتلك نفسها، أو تستعيد ذاتها، لتلعب دورها المستقل على المستوى العالمي. ولا تزال الشعوب الاسلامية والعربية حتى الآن، مستقرة تحت وطأة الطغيان الرجعي - الاقلي المرتبط بالغرب، والتابع لثقافته الفكرية وسيطرته الاقتصادية. واذا كانت هذه الشعوب تشهد نهضة مضادة وسلبية ضد كافة اشكال السيطرة والهيمنة، وضد مختلف أساليب القمع والتغريب والتهميش، فإن ذلك لا يعني أن هذا النهوض السلبي يحصل للمرة الأولى، ولم يسبق أن شهدت هذه المناطق مثل هذه الاضطرابات المتعددة الوجوه والوسائل. ويمكن اعتبار ان الصراعات التي نشهدها اليوم، هي امتداد لصراعات سابقة حصلت في منتصف القرن الماضي ومطلع القرن الجاري. والاستقطابات السياسية والفكرية والاجتماعية التي تحصل اليوم، ما هي إلا تتمة تاريخية لاستقطابات سابقة ظهرت في فترات متقطعة في السنوات الماضية.

واذا اردنا أن نقيم بعض التمييز بين تلك الفترات السابقة المتقطعة،

والفترة التي نمر بها اليوم، فإن هذا التميز يستقيم بعد الاعتراف بأن التيار الثوري الاسلامي قد هزم نسبياً في مطالع القرن، نتيجة لموجات التغريب الثقافية، وسيطرة المفاهيم الغربية. ولا شك أن سيطرة الثقافة الغربية، واستلابها للعديد من الفئات ليس مجرد مسألة تفصيلية بسيطة، بل هي نتاج صراع تاريخي مديد ومعقد، استقر في نهاية الحرب العالمية الأولى بعد أن بسط الغرب سيادته على المنطقة. هذه «الهزيمة» السياسية والاقتصادية النسبية لا يمكن فصلها عن التحولات التي حصلت على مستوى التوازن الدولي في ذلك الوقت، والتي ادت الى غلبة التيار الغربي، ومد نفوذه الى مختلف ارجاء العالم الثالث، والبلدان الاسلامية. ولكن هذه «الهزيمة» لم تكن تعني على الاطلاق نهاية هذا التيار وزواله، بل انها جاءت لتعكس نسبة توازن القوى الدولي، الذي سقط بثقله على الشعوب الاسلامية والعربية.

ومنذ تلك «الهزيمة» لم يتوقف الصراع بل امتد باشكاله المتعددة والمتفاوتة، لينتظم بعد وقت طويل في موجات من المقاومة السلبية والعنيفة لمختلف اشكال السيطرة والهيمنة والقمع. هذه الموجات المتصاعدة في مختلف ارجاء العالم الاسلامي، حملت معها بزخم وقوة المفاهيم الشعبية السائدة في كل مكان، كما انها أبرزت الى السطح السياسي تيارات وقوى، تقاوم بشدة وعنف كل محاولات الاستلاب والتغريب والتهميش. ولذلك فإن التمييز الذي يمكن أن نقيمه بين الفترة السابقة والفترة الجارية يتلخص في المسألة التالية وهي: أن هزيمة التيار الثوري الاسلامي في مطالع القرن العشرين، تعكس انتصار الغرب العسكري والاقتصادي والسياسي على المناطق الاسلامية، بينما عودة التيار الثوري الاسلامي الى النمو مجدداً في المرحلة الراهنة

تعكس بداية هزيمة الغرب على كافة المستويات.

ومن خلال هذه المسألة التاريخية، التي تساعدنا على التمييز بين المنعطفات التي شهدتها المنطقة في ظل الضغوطات الدولية وتوازن القوى العام، نستطيع ان نقول ان مختلف التيارات النخبوية الفكرية والثقافية التي سادت البلدان الاسلامية والعربية كانت من نتاج الغرب، ومثلث الوجه المضاد للتحرر والاستقلال الذي برز على أثر « هزيمة » التيار الثوري الاسلامي.

فالتيارات هذه ترافق نموها مع سيطرة الغرب على المنطقة اقتصادياً وسياسياً، ونجحت في الانتشار بعد سيادة مفاهيمه على امتداد حقبة تاريخية طويلة نسبياً؛ ورغم نجاحها النسبي هذا لم تستطع اجتثاث الثقافة الاسلامية الكامنة في داخل اعماق شعوب المنطقة. من هنا ليس غريباً أن تشهد المنطقة يقظة اسلامية تعبر عن نفسها في استفاقة سياسية وثقافية وفكرية، تحمل معها أصول الماضي لتحارب به الواقع الراهن، وتدفع به نحو العودة إلى الأصول.

هذه الاستفاقة هي الاطار العام لنوع من استعادة الصراع السابق على ضوء بداية هزيمة الغرب ومرحلة انهيار الامبريالية. والاستعادة التي نشهدها اليوم تحمل في طياتها وجهاً من وجوه عملية الثأر للهزيمة الماضية، بعد أن نجح الغرب في الخروج من حروبه الداخلية منتصراً وحاول بسط سيطرته على الشعوب « الخام » بقصد « تصنيعها » على شاكلته. لذلك فالمعارك التي نشهدها اليوم، لا تقتصر على خوض المجابهة ضد السيطرة الاقتصادية والسياسية الغربية، بل تشتمل على عدة وجوه ثقافية وفكرية وانسانية.

ولا شك أن من أهداف هذه المعركة، العمل من أجل صياغة

منهج مفهومي له أدواته الخاصة لمعرفة خصائص مجتمعنـا، وبـالتـالي لمعرفة خصائص أشكال النضال والقتال ضد الغرب. هذا البعد المعرفي لمعركة اليوم، أخذ يشكل في المدة الأخيرة منهجية ثقافية سياسية، تشد في اطارها العام العديد من الفئات الاجتماعية المصطدمة موضوعياً مع مصالح الغرب أو الرازحة تحت سيطرته وهيمنته. كما أن هذا البعد المعرفي قد أخذ يشق طريقه نحو التبلور بصيغ مفهومية، تحت وطأة المجابهة المتعددة الوجوه، التي أخذت تدخل في قنوات من الصراع الفكري والسياسي مع فئات تحمل في رأسها مفاهيم لا تستطيع بها فهم تعقيدات الواقع وبالتالي تعقيدات المجابهة مع الغرب. وفي مثل هذه الحالة، كان من الطبيعي أن لا تقتصر المجابهة مع الغرب المسيطر اقتصادياً وسياسياً، بل مع فئـات حـاولـت وتحاول محاربـة الغـرب بمفاهيمه.

فالفئات الحديثة التي انتعشت أفكارها في ظل هيمنة الغرب، والتي لم تكن موجودة في مرحلة مقاومة البلدان الاسلامية والعربية لمحاولات مد نفوذه، كانت عاجزة على أنهاء سيطرته أو بلورة تيار جماهيري مقاوم لتلك الهيمنة. فالمعروف وقتذاك، أن الغرب خـاض معـارك ضارية ضد التيار الاسلامي، وبعد انتصاره بدأت الأحزاب تنبت كالفطر على أساس أفكاره.

ومن هنا نفهم عجز هذه الفئات على تشكيل البديل الثوري، ونستطيع أن نفسر عزلتها السياسية وفشلها في استقطاب الأكثرية الساحقة من الشعوب الاسلامية والعربية الى جانبها ضد الغرب.

وفشل كافة محاولات الاستقطـاب لا تعـود إلى نـوعيـة القيـادة السياسية ودورها في ادارة الاحزاب والمنظمات، بل تشمل نوعية الفكر

والنهج الذي تحمله. فالمأزق الذي وصلت إليه هذه الفئات في المرحلة الراهنة، لا يكفي تفسيره بأزمة القيادة فقط، بل بأزمة الفكر والنهج الذي يحكم هذه القيادة فضلاً عن بدائلها الجديدة أيضاً.

وعملية تلخيص المأزق بمشكلة القيادة الراهنة، واستبدالها بقيادة جديدة، ومن النوعية نفسها لا تساعد على حل المشكلة، بل تقدم المزيد من التعقيدات والعقبات في وجه التغيير المطلوب. وما عملية الفصل التي يقيمها البعض بين أزمة القيادة وأزمة الفكر والنهج، الا محاولة لتطويل الأزمة وتكريس المأزق الذي تشير إليه هذه الفئات السياسية.

وإذا أردنا التقاط أزمة الفكر والنهج، فلن نجد صعوبة كبيرة في معرفة أصول هذه المفاهيم، من خلال تتبعنا لسلسلة حلقات الفكر «اليساري» و«العلماني» السائد الآن وسط النخب المثقفة. وسنجد أن الأصول الأولية لهذا الفكر والنهج تنتمي إلى تيارات سياسية، انتشرت وازدهرت في الأقليات الدينية والطائفية والعرقية وفي مرحلة غلبة الغرب وتجزئته للمنطقة. ويمكن تحديد أبرز السمات العامة لهذه التيارات السياسية الحديثة، بالنقاط التالية:

أولاً، غلبة العقل الغربي على هذه الفئات، وجنوحها نحو تقليده بغض النظر عن طبيعة البلاد والظروف التاريخية التي تمر بها.

ثانياً: غلبة منطق التجزئة على الوحدة، وتفضيل البرامج السياسية المفصلة على قياسات الأقطار، دون النظر الى أهمية تركيز النضال على القضايا الجامعة التي تمثل مصالح الأكثرية الساحقة من الناس.

ثالثاً: طغيان الموجات الاقلاوية على التيارات الحديثة، الى حد حصول نوع من التماثل والالتباس بين واقع ومصالح الاقليات والفكر

الذي تحمله أو تناضل من أجله.

من خلال هذه السمات نلمس ان جذور الفكر العلماني و«اليساري» في بلادنا ليست نتاج مرحلة غلبة الغرب على البلدان الاسلامية والعالم الثالث فقط، بل هو أحد افرازات هيمنة الغرب أيضاً. فالفكر العلماني و«اليساري»، جاء في سياق صعود موجة التغريب والتهميش، وفي الوقت نفسه كان ابن التجزئة، وابن الانعزال في وسط الاقليات الدينية والطائفية والاثنية. ولذلك ليس غريباً ان نلمس هذا الحنين الدائم نحو التمثل والتماثل بالغرب رغم العداء اللفظي له. وليس غريباً ان يتجه هذا الفكر دائماً نحو اللحاق بمطالب الاقليات وتبني قضاياهم والدفاع عنها وتقديمها بوصفها برامج تحرر وطنية ضد طغيان الأكثرية التاريخية والبشرية في المنطقة.

كل هذه المواصفات نراها مدرجة في جدول أعمال برامج الاحزاب «اليسارية» والعلمانية، ونرى بأنها تشكل جوهر مجمل ما يسمى بالفكر «التقدمي» في بلادنا. كما أن مجمل تركيبات الأحزاب والمنظمات السياسية وبنيتها البشرية مكونة في الأساس من تجمعات اقلاوية ونخب مثقفة منتقاة من هذا الجانب أو ذاك.

لذلك كانت الأكثرية ولا تزال تخاف وتتخوف من دور ووظيفة مثل هذه الاحزاب والمنظمات الى درجة انها تشك في مصداقيتها واخلاصها، وينتابها منها نوع من الشعور بالريبة والحذر، لكونها قد تكون قفازات خارجية مزينة بشعارات خداعة لتمرير بعض القضايا لصالح الغرب وهيمنة الأجنبي.

ومصدر خوف الأكثرية يعود في الأساس لا الى تكوين هذه الاحزاب والمنظمات فقط، بل الى كون برامج وطروحات هذه الفئات

لم تشر قط الى حقوقها ومصالحها أيضاً. فالأكثرية تجد في برامج وطروحات المنظمات والأحزاب شعارات وجداول أعمال تطالب بتقديم التنازلات والضمانات والحقوق للأقليات، في الوقت الذي لا تزال فيه الأكثرية نفسها تناضل من أجل كسب حقوقها من الغرب، وانتزاع ضمانات مستقبلها وحاضرها من الأجنبي. لهذا السبب لم تجد الأكثرية في برامج وطروحات الاحزاب والمنظمات الجسر أو الوسيلة العملية التي تساعد على نقل الاقلية الى مواقع الأكثرية من خلال تشجيعها على الانخراط والاشتراك معها جنباً إلى جنب في مجابهات سياسية واحدة ضد الاجنبي والغرب.

وبدلاً من أن تقوم الاحزاب والمنظمات بفتح الثقوب والشقوق في جدران الأقليات لاتاحة الفرصة لها للتعرف على حقيقة الأكثرية، قامت بسد المنافذ وشكلت في حالات كثيرة الوجه الصدامي السياسي، وبعض الأحيان المسلح، في وجه الاكثرية. وهكذا بدل أن تتحصن الأكثرية بالأحزاب والمنظمات لاختراق الحواجز، التي ساهم الغرب في صياغتها لعزل الاقليات، تحولت هذه الفئات السياسية الحديثة الى قلاع تتحصن في داخلها الاقليات لشن الهجمات على الاكثرية التي تتألف منها المنطقة الاسلامية. وهنا بالتحديد نكتشف «سر» انحراف الأحزاب والمنظمات، وتحولها الى عقبات في وجه التحولات التاريخية والشعبية العفوية.

ويبدأ هذا الانحراف من نقطة عدم تحديد العدو الرئيسي أو الخصم الفعلي للبلدان الاسلامية، حيث نرى أن التيارات السياسية الحديثة لا تنظم الجهد المكثف والواسع لمجابهة الغرب والأجنبي في محاولة لانتزاع المطالب والحقوق منه، بل نرى أنها تشتت الجهد باتجاه مطالبة

الأكثرية بتقديم مثل هذه المطالب والحقوق للأقلية. وبدلاً من أن تكون المشكلة مع الأجنبي، تصبح مع الاكثرية التي لا تزال بدورها تناضل من أجل خلع الغرب من البلدان الاسلامية.

هذا الانحراف الاصلي لا يزال يسحب نفسه حتى المرحلة الراهنة، ومن الصعب تصويبه الا بعد الاقرار والاعتراف بنقطتين أساسيتين وهما: لا قضية خاصة للأقليات مستقلة كل الاستقلال عن قضية الاكثرية، ولا حريات وحقوق ومطالب خارج حقوق ومطالب وحرية الأكثرية.

ونعود الى السؤال: لماذا كان الغرب يجد في الاسلام عدوه الرئيسي؟ ولماذا كانت الأحزاب أقرب الى الغرب منها الى الاسلام؟ ولماذا تنظر الكتل الشعبية (الاكثرية) الى الدولة الحديثة نظرة عداء؟

نحو وعي مطابق لتطور البلدان الاسلامية

قبل أن نحاول الاجابة، ربما كان السؤال الحقيقي هو لماذا تشهد بلدان اسلامية عدة، حركات استقطاب سياسية تتكون من مجموعة قوى اجتماعية تشدها الى بعضها البعض رابطة الدين؟ ولماذا هذه الظاهرة نمت في السنوات الأخيرة وتحولت في بعض البلدان الى اتجاهات بدأت تتشكل في تيارات سياسية تجذب العديد من الفئات الاجتماعية ضمن اطار العداء للغرب والصهيونية والرجعية والنخب الحديثة؟

وقد تطرح هذه الاستقطابات السياسية ـ الدينية اسئلة مشابهة بوجه الذين راهنوا على امكان قيام حركات رفض ثورية تقوم على فرز طبقي ـ اقتصادي صاف. وجاءت مراهنة هؤلاء البعض بعد أن

اعتقدوا بأن التأثيرات الدينية والتقليدية قد غابت في ذاكرة التاريخ ولن تقوم لها قائمة في عصر الرأسمالية العالمية.

ولكن الأحداث التي تشهدها مختلف البلدان الاسلامية والعربية أكدت على أن التأثيرات الدينية والعصبيات القبلية والعشائرية لا تزال تفعل فعلها في مواجهة العصبيات الحديثة التي تكونت ونمت في ظل الامتداد الرأسمالي والهيمنة الغربية الامبريالية. لا بل ان الأحداث التي انفجرت دفعة واحدة وفي بلدان اسلامية عدة أكدت مجدداً، ليس فقط، أن التطور أو التغلغل الرأسمالي الغربي لم يستطع تدمير العلاقات السابقة كلية بل انه فشل في اعادة توحيد البلدان العربية والاسلامية في اطار سلطات سياسية عصرية وحديثة.

والدليل على هذا الواقع هو أن البلدان التي شهدت محاولات تنمية وتحديث على الطريقة الأوروبية هي أكثر البلدان، التي شهدت وتشهد الآن، حركات رفض سياسية تستمد زخمها وقوتها من رابطة الدين ومجموع الروابط التقليدية السابقة على التغلغل والسيطرة الرأسماليتين. كما أن هذه البلدان، التي قامت فيها محاولات تحديث قسرية رأسمالية بغية تطويعها واخضاعها لدائرة النفوذ الامبريالي، قد تولّدت من داخلها حركات استقطاب سياسية تتكتل ضمن قوانينها الخاصة لرفض كل محاولات الالحاق والتبعية لمنطق التطور العصري الأوروبي.

ونزيد على ذلك، أن مختلف الاتجاهات التحديثية والعلمانية قد تحولت بفضل التغلغل الرأسمالي الى حركات سياسية انفصالية وأقلاوية تدفع بالبلدان الاسلامية والعربية الى المزيد من التفكك والتجزئة والتفتيت. ولذلك فالتحول، الذي تشهده الآن هذه البلدان يسير في اتجاه معاكس لكل تلك المحاولات القسرية والعمليات « القيصرية »

الغربية.

ونمو ظاهرة الرفض الاسلامية وتشكلها في تيارات سياسية جماهيرية وكتل شعبية متماسكة، لا تدل على فشل التجربة الغربية في السيطرة الرأسمالية الامبريالية فقط، بل تؤكد على فشل كل المحاولات، التي قامت بها الأحزاب العلمانية والعصرية، التي تقوم قناعاتها على الفرز الايديولوجي الحديث أيضاً.

وعلى ضوء هذه الوقائع نستطيع أن نقول أن البلدان الاسلامية والعربية قد دخلت بالفعل حالة من الانقسام السياسي الجديد يقوم على قاعدتين من الاستقطابات:

القاعدة الأولى تتمثل في الأحزاب العصرية، التي تتركز قوتها على الأقليات وبعض القوى الحديثة العهد، التي تكونت ايديولوجيتها في ظل مناخ السيطرة الغربية الرأسمالية.

والقاعدة الثانية تتمثل في الكتل الشعبية، التي تستمد قوتها من الروابط التقليدية، التي عجزت التحديثات البورجوازية العصرية عن اختراقها... وتتشكل هذه الكتل الاجتماعية من الجسم الرئيسي للشعوب الاسلامية والعربية، التي تمثل في الأساس الأكثرية الساحقة من الناس.

وانطلاقاً من هذا الفرز السياسي الحاسم نستطيع أن نفهم مجموع الظواهر، التي برزت في عدة بلدان اسلامية وعربية، والتي شكلت لعدة فئات وأحزاب سياسية «صدمات كهربائية» عجزت بعدها عن تفسير معاني وخلفيات هذه الظواهر، التي نمت بسرعة وتشكلت بقوة في تيارات جماهيرية شديدة العداء للغرب واسرائيل وقوى التحديث أو العصرنة الرأسمالية.

اذا عقدنا مقارنة سريعة بين الثورة الايرانية بقيادة الامام الخميني والانقلاب العسكري في أفغانستان بقيادة حزب خلق ـ بارشام نكتشف أن هناك خطين متعاكسين في التعاطي مع القضايا والمشكلات المطروحة في البلدين. الثورة الايرانية ضربت لحظة انتصارها الشعبي الكاسح السلسلة في حلقتها القوية، فانفرط عقد باقي الحلقات بعد انهيار السلطة المركزية (الشاه). وتحاول الثورة الاسلامية الآن ايجاد الحلول للمشكلات الموروثة في الأصل عن النظام السابق، وفق القوانين الخاصة بها التي تسود وتحكم بلداً مركزياً (ايران) من البلدان المتخلفة في العالم.

أما الانقلاب الافغاني فقد وصل الى السلطة بواسطة الجيش وأمسك بزمام الحلقة القوية (العاصمة والمدن) ويحاول الآن التقاط حلقات السلسلة الأخرى، التي تلتف حول عنق الحلقة المركزية دون أن ينجح في ذلك بسبب ابتعاده عن القوانين الخاصة، التي تسود وتحكم بلداً هامشياً (افغانستان) من البلدان المتخلفة في العالم.

ولكن اذا نظرنا ملياً الى النموذجين، نرى أنهما في النهاية يطرحان الاشكالية عينها، ويلتقيان في نقاط تاريخية ومتقاطعة يجب فك رموزها لتسهيل عملية الخروج من «الصدمات الكهربائية»، التي أحدثتها التيارات الدينية في عقل الفئات والأحزاب العصرية. وإذا قمنا بقراءة سريعة للأحداث يتبين لنا من الحالتين المتفجرتين (ايران وافغانستان) أن تطور الرأسمالية في البلدين عجز عن توحيدهما داخليا، بل ساهم في تفكيكهما في اطار دولة عصرية مركزية حديثة التكوين.

فالدولة الايرانية الشاهنشاهية عمّت البلاد تحت سلطة قبضة

حديدية، أما الدولة الأفغانية فقد اقتصر نفوذها على العاصمة وبعض المدن والحواشي بينما بقيت القوى الاجتماعية الأساسية خارج نفوذها أي خارج عصر الحداثة. فسلطة الشاه المركزية بقيت سلطة فوقية « برانية » تحاول جهدها الامساك ببلد تسود فيه قوى اجتماعية لم تخترقها الرأسمالية، وسلطة كابول المركزية (قبل انقلاب نور محمد طرقي وبعده) اقتصرت سيطرتها على العاصمة وبعض الحواشي واستمرت البلاد خارجة عن قوانين التطور الرأسمالي ومستعصية عليها.

وهكذا عندما انتصر الامام الخميني في معركة الشعب ضد الشاه، بانت ايران على حقيقتها وظهر للعالم أن الشاه كان قوة فوقية « برانية » يستمد سلطته من التوازنات الدولية الخارجية، بينما كانت مختلف الفئات الشعبية منكمشة الى الداخل وتعيش كوحدات اجتماعية - دينية في اطار قوانينها الخاصة. هذه القوانين عجزت الامبريالية والمحاولات العصرية والتحديثية كافة عن اختراقها أو كسر حدتها إلا بحدود نسبية.

وكانت عمليات الترويض المختلفة التي افتعلها الشاه كافية لتوليد حالة من المقاومة وتفجير مدّ جماهيري عريض استطاع أن يسقط الشاهنشاه و« اصلاحاته » الخضراء والبيضاء الفوقية و« البرانية ».

وعلى موازاة ذلك عندما وصل طرقي الى الحكم بواسطة انقلاب عسكري حاول أن يمد سلطته الى مختلف الأراضي الأفغانية بطرح برامج ومشاريع اصلاحية تحديثية. وما أن باشر طرقي في تطبيق أفكاره على أرض الواقع، حتى قامت ضده ثورة انطلقت من تلك القوى المنعزلة والمنكفئة على ذاتها، والتي ما أن مسها « دبوس » الاصلاحات العصرية حتى انفجر من داخلها ذلك الخزان المملوء

بالعنف والراكد في باطنها منذ سنوات طويلة.

وعلى ضوء هذه المقدمة نستطيع أن نطرح العديد من الأسئلة:

أولاً، اليس هناك من قوانين خاصة تحكم هذه الجماعات أو المجموعات البشرية التي عجزت كل الأساليب والمستحضرات الأجنبية والغربية عن اختراقها إلا بحدود ضيقة ونسبية سهلت في ما بعد الاطاحة بالسلطات المركزية كافة؟

ثانياً، اليس هناك من ضرورة لفهم خصائص هذه الجماعات كمحاولة لاكتشاف القوانين التاريخية والواقعية، التي أعطت هذه القوى مناعة عجزت عن اختراقها كل البرامج والمشاريع «الاصلاحية»؟

ثالثاً، ألا تطرح مثل هذه المشكلات تحديات جدّية على الفكر الغربي الحديث وبعض المفاهيم الماركسية الكلاسيكية، التي تعلمناها في الكتب وعلى ضوء تجارب غيرنا، فاكتشفنا بعد فترة أن قوانيننا مغايرة للقوانين الجامدة والجاهزة في عقولنا؟

رابعاً، هل من المعقول أن الأدوات المعرفية الخالصة، التي يستعملها البعض بطريقة جاهزة ويطبقها بصورة ميكانيكية على أي ظرف وفي أي مكان دون محاولة معرفة المفاهيم ـ القوانين السائدة في مجتمعاتنا، تصلح أن تكون مرشداً للعمل والنضال؟

وبكلمة أخرى هل هذه الأدوات المعرفية العامة صالحة لفهم مجتمعاتنا أو على الأقل كافية لاستيعاب مجموع المشكلات المتعلقة بتركيبتنا وتاريخنا وقوانيننا الخاصة؟

اذا عقدنا مقارنة ثانية بين ما يحصل اليوم في ايران وافغانستان وبين الذي حصل ويحصل الآن في المنطقة العربية نكتشف أن هناك

الكثير من الحالات المشابهة لبعضها البعض. فالتطور الرأسمالي، الذي حصل في المنطقة العربية منذ ما يزيد على القرن لم يساعد على تحقيق الوحدة العربية، بل أدى الى المزيد من التفكك في عناصر توحيد الأمة والمزيد من التجزئة، وبالتالي المزيد من التبعية لشبكة العلاقات الامبريالية الغربية.

واذا نظرنا الآن الى وضع المنطقة العربية نلمس المقابلة التالية: وهي أنه كلما نمت الرأسمالية وتقدمت وبسطت نفوذها يقابلها المزيد من التدهور الاجتماعي والمزيد من التفكك في كل قطر وبالتالي المزيد من التجزئة. هذا الوضع الممزق في المنطقة العربية يؤكد أن الصراع الأساسي يقع فيها خارج الاطارات الاجتماعية الحديثة، التي تتحدث عنها النظريات الغربية، كذلك ان هذا الوضع يؤكد أن عملية اعادة توحيد الأمة سوف تتم خارج الاطار والقوانين والأدوات التي تفترضها أو تتوقعها النظريات الأوروبية.

ونستطيع ضمن هذا التصور العام، أن نفسر لماذا يقع الصراع الراهن خارج دائرة القوانين الرأسمالية وضد قاعدة الفرز الحديث، الذي أنشأته خلال السنوات الماضية؟ كما نستطيع أن نفهم لماذا الصراع القائم ليس ضمن القوانين الرأسمالية الحديثة بل ضد هذه القوانين...؟ أي أن الكتل الشعبية بدل أن تنقسم على بعضها توحدت مع بعضها على قاعدة العصبية الدينية أو العشائرية والعائلة وأخذت بشن الحرب ضد السيطرة الرأسمالية.

ومن هنا ليس غريباً ما نشاهده الآن من صراعات عنيفة ودموية في هذا القطر العربي أو ذاك حيث الصراعات أخذت اتجاهاً عمودياً وليس أفقياً (طبقياً ـ اقتصادياً) والقوانين التي تحكم هذه الصراعات

ليست مدرجة على جدول أعمال النظريات الكلاسيكية، التي اطلعنا عليها في الكتب الغربية.

على ضوء هذه الاشكاليات نعتقد أن هناك بعض الأسئلة المشروعة التي يحق لنا أن نطرحها:

أولاً، أليس هناك من تفسير خاص يحدد أسباب انفجار الصراعات السياسية خارج العلاقات الاجتماعية الحديثة التكوين، واتخاذها اشكالاً ومضامين مغايرة للنظريات الحديثة، التي هي في الأساس نتاج معرفي لتطور المجتمعات الأوروبية؟

ثانياً، أليس هناك قوانين خاصة تتحكم بالقوى، التي تعرضت لمحاولات الاختراق الرأسمالية وعجزت عن السيطرة عليها، فانكفأت على نفسها الى خارج الدائرة الرأسمالية، ثم شنت عليها حرباً على أرضية لا تتحكم فيها القوانين الحديثة، ولا تسير وفق مناهج النظريات الغربية التي فشلت في تفسير حركتها المضادة؟

ثالثاً، ألا تؤكد هذه الوقائع أن الأحزاب والمنظمات العصرية والعلمانية والدول الجديثة، قد قدّمت لنا تجربة غنية في الفشل من ناحية التعاطي مع القوى المسورة بدائرة التقليد، والممتنعة عن الانخراط في دائرة الحداثة الرأسمالية، خاصة بعد أن أخذنا نشهد اليوم، العجز الفاضح عند الأحزاب، سواء في القيام بالمهمات التحررية المطلوبة، أو من ناحية الاحتفاظ بوحدة القطر نفسه؟

ورغم كل هذه الأسئلة نرى أن بعض الأحزاب بدأ بالتحدث عن أزمة حركة التحرر العربية بوصفها أزمة قيادة طبقية وايديولوجية بورجوازية صغيرة. وتقترح هذه الأحزاب لتجاوز الأزمة وصفات طبية جاهزة تتمثل في قيادة طبقية من نوع جديد وايديولوجية من

خامة فكرية مختلفة! ويعتقد بعض هـذه الأحـزاب أنـه يمكـن بهذه السهولة، وبكل بساطة أن نحل الأزمة ونتجاوز المأزق التاريخي، الذي وصلت اليه حركة التحرر العربية.

ولكن الأزمة الأخرى التي سكت عليها بعـض هـذه الأحـزاب المتقدمة على غيرها ايديولوجياً، تشكل بالفعل عقبة أساسية في وجه كل محاولة لفهم الأزمة العامة، التي تمر بها حركة التحرر العربية. لا بل ان أزمة الأحزاب نفسها، التي تطالب بتجـاوز الأزمـة العـامـة. كانت السبب الذي جعلها عاجـزة وغير قـادرة على القيـام بـالمهـام التاريخية المطلوبة منها.

وبالتأكيد ليست الأزمة المطروحة بجدية على بساط البحث مجرد أزمة قيادة وفكر فقط، إنما هي في الأساس أزمة بنيويـة ـ تـاريخيـة تضرب جذورها في أصل التكوّن الاجتماعي والسياسي لهذه الأحزاب. فالأحزاب المذكورة، التي تتنطح لحل الأزمة العامة لحركة التحرر العربية، هي بالاجمال تقريباً نتاج حركة الاقليات العربية أو غيرها من طوائف واتنيات.

ومع ذلك تتوقع قيادات أحـزاب الأقليـات الطـائفيـة والاتنيـة انها تستطيـع حـل أزمـة حـركـة الأكثريـة الاسلاميـة التي تشكـل موضوعياً وتاريخياً الجسم الرئيسي لحركة التحـرر العـربيـة. لـذلـك نرى أن الأزمة العامة ليست أزمة القيادة الراهنة فقط، بل أزمة البديل السياسي والتاريخي أيضاً. والبديل الحزبي في وضعه الراهن ليس بديلا تاريخياً بالتأكيد، انما هو مجرد «أقليات سياسية» ضمن «الأقليات الطائفية والاتنية» ولذلك سيبقـى على هـامش الأكثريـة الاسلاميـة وبالتالي على هامش حركة التحرر العربية.

نأتي الى الوضع اللبناني كمثال ساطع على هذه الأزمة المزدوجة والمركبة.

لا شك أن تجربة الحركة الوطنية اللبنانية تمثل نموذجاً عربياً خاصاً، سواء من ناحية محاولة فهم المشكلات المعقدة في تركيبة الوضع اللبناني أم من ناحية استيعاب القضايا القومية والوطنية والتعاطي المرن مع الفئات الطائفية المتعددة. ولكن رغم ذلك بقي الكثير من الثغرات والاخطاء، التي أخذت تنفذ الى جسم الحركة الوطنية مما يستدعي القيام بعملية اعادة نظر شاملة لرسم صورة صحيحة عن الواقع الملموس.

وأبرز القضايا، التي تعاني منها الحركة الوطنية اليوم، تتمثل في فشل أحزابها الطليعية على تجاوز «نقاوة» النظرية مما سهل عملية انحرافها السياسي في الممارسة العملية. والملاحظ أن الأحزاب الطليعية لم تستطع، أو أنها ترفض تفسير تلونها الطائفي عند كل حدث قومي أو وطني. ورغم النشأة المسيحية للأحزاب المذكورة، نرى أنها عادت وتلونت بالطابع الاسلامي خاصة بعد صعود التيار الناصري - العربي، وانقسام لبنان عمودياً الى تيارين أيام حكم كميل شمعون في العام ١٩٥٨ . ورغم كل المحاولات الارادية والقسرية (النظرية والتنظيمية) لاقامة نوع من التوازن الطائفي وفق صيغة «الميثاق الوطني» استمرت الغلبة القاعدية الاسلامية.

وعند وقوع انفجار نيسان ١٩٧٥ بات من الصعب على هذه الأحزاب تحقيق ذلك «الحلم الوردي» رغم تعدد المحاولات التي ابتكرت لايجاد نوع من التيار الوطني الديمقراطي الخاص داخل المناطق أو التجمعات المسيحية.

مع ذلك لا تزال الأحزاب الطليعية ترفض الاعتراف بهذا الواقع،

وتحجم عن تفسير هذه الظاهرة أو الحالة القائمة. كما أنها ترفض ان تستخرج من تجربتها العملية ذلك القانون الخاص، الذي يحكم مجموع العلاقات الطائفية في لبنان والمنطقة، خوفاً من انعكاسات هذه المحاولة على «النقاوة» النظرية القائمة في عقل القادة والمسؤولين.

ونتيجة هذا الاستنكاف المقصود، نلاحظ بالملموس التفاوت الحاصل بين الممارسة اليومية والوعي النظري المشدود الى وتائر الايديولوجية. هذا التفاوت خلق مع الايام اشكالية سياسية بسبب عدم التطابق بين المستويين النظري والنضالي. وحتى الآن، لم نجد أية محاولة جديدة لردم هذه الهوة أو التفاوت القائم حالياً على المستويين الايديولوجي والواقعي.

واذا نظرنا اليوم، الى واقع الحركة الوطنية اللبنانية نرى أن الممارسة النضالية للقواعد الحزبية متقدمة على النظرية السياسية للقيادات الحزبية، بحيث أن البرامج السياسية باتت متخلفة عن مجريات تطور الواقع، ولا تجيب عن التحديات والأسئلة، التي تفرزها الممارسة النضالية. اذ في الوقت، الذي دخلنا فيه في حرب مع «دويلة سعد حداد» ومجابهة يومية مع «اسرائيل» نرى الأحزاب الطليعية لا تزال متمسكة بشعاراتها السابقة، التي لم تعد تلبي حاجات الناس، ولا ترد على حقيقة التناقض الرئيسي، الذي يواجهونه كل يوم. وعدم تحديد التناقض الرئيسي ليس مشكلة الناس، بل مشكلة الأحزاب التي باتت ضائعة، بين التمسك بأهداب برنامج الاصلاح السياسي كأساس مرحلي لكسب مختلف الفئات وبين تنكيسه والتخلي عنه بحجة عدم تخويف «الأقلية المسيحية».

طبعاً الخوف من خسارة «الأقلية المسيحية» ليس هو هاجس

الأحزاب المذكورة، بل يتلخص الخوف من مشكلة طغيان « الأكثرية الاسلامية » وبالتالي انفراط عقد النخبة المثقفة والطليعية وانهيار المنطق النظري ـ الايديولوجي، الذي تحرص على نقاوته بعض المنظمات العصرية.

وبدل أن يقوم هذا البعض بتكييف نظريته مع خصائص الواقع، ويعمل على تجذير خطه السياسي ومنهج نضاله العام، قام بخطوات تراجعية عن قضايا عدة سبق واكتشف بالملموس هزالها في البلدان غير الأوروبية. وفي خضم هذه « المعمعة »، التي يعيشها لبنان اليوم، قام بعض الأحزاب والمنظمات اليسارية بالتذكير ببرنامجها الخاص، الذي يقوم على قيادة الطبقة العاملة اللبنانية للتغيير الشامل في البلاد انطلاقاً من « وحدة لبنان وعروبته وتطوره الديمقراطي ». وجاء هذا التذكير بعد أن بلغ الانقسام العمودي في البلد ذروته ووصل في عدة مناطق الى حد الانشقاق والانقطاع بين طرفيه.

ورغم أن بعض الأحزاب والمنظمات يعترف أن الطبقة العاملة، في الأصل، سواء في لبنان والمنطقة العربية، ضعيفة ومفككة، وموقعها الانتاجي مركز في غالبيته الساحقة في صناعات خفيفة واستهلاكية (باستثناء مصر)، ومعرض في كل لحظة للتحول أو الترجرج والتأرجح بسبب عدم ثبات المواقع الانتاجية، نرى أنها تعاكس اعترافها وتصر على تفسير حركة الواقع والتاريخ من منظار أوروبي كلاسيكي لا يمت في كثير من الحالات الى ظروفنا وتركيبتنا بصلة فعلية. فالطبقة العاملة اللبنانية، وحتى العربية، لم تكن في الأصل نتاج تطور تاريخي مطابق للتطور الاقتصادي ـ الطبقي في أوروبة. والطبقة العاملة اللبنانية، وحتى العربية، لم تكن موحدة في مرحلة من المراحل،

ولم تستطع أن تتوحد في اطارها السياسي والتنظيمي كما هو حاصل بحدود نسبية في أورروبة.

وعدم القدرة على التوحد السياسي والتنظيمي ليس مسألة ذاتية أو لها علاقة بانتهازية القيادات والأحزاب فقط، كما تحاول أن تقول بعض المنظمات «اليسارية المتطرفة». فانتهازية القيادات والأحزاب كانت عاملاً مساعداً لتكريس التفكك الموضوعي القائم أصلا في تركيبة الطبقة العاملة ومختلف الطبقات الاجتماعية في الوطن العربي والبلدان الاسلامية.

واذا نظرنا الى الواقع المادي ـ الموضوعي لحالة الطبقة العاملة اللبنانية ومختلف الطبقات الاجتماعية نرى أن وحدتها التاريخية مفقودة في أصل تشكلها الحديث والعصري. فالطبقة العاملة ومختلف الطبقات الاجتماعية كانت منذ بداية تكونّها التاريخي، منقسمة على نفسها، ولا تزال حتى الآن يشقها عمودياً مجموع الطوائف والعشائر والعائلات.

ويمكن القول ان هناك أشبه ما يكون «بالطوائف العمالية» وليس طبقة عاملة موحدة متراصة الصفوف والقوى، ومنتظمة على قواعد اقتصادية ـ انتاجية ثابتة كما تصفها لنا الكتب الماركسية الكلاسيكية. ورغم كل المحاولات التي جرت لتصوير وحدة الطبقة العاملة كنموذج حي لوحدة وتراص وتماسك البلد، بقيادة حزبها الطليعي والقائد، كانت العواصف السياسية تهب لتطيح بوحدة هذا النموذج الذي يبدو أنه كتب عليه حتى الآن أن يبقى مجرد نظرية مكتوبة على الورق.

وكنا نلاحظ أنه اذا حصل وتوحدت الطبقة العاملة في لحظة معينة ضمن برنامج عمل مرحلي أو في اطار نضال مطلبي ونقابي محدد، كانت سرعان ما تنشق هذه «الوحدة» العمالية الى وحدات عمالية،

والوحدات الى « طوائف عمالية »، والطوائـف الى « عشـائـر عماليـة » والعشائر الى « عائلات عمالية »، وهكذا الى اصغر « وحدة » اجتماعية يقوم عليها هذا البلـد. وبـدلا مـن أن تكـون الأحـداث المتفجـرة والصراعات السياسية مناسبة تاريخية لاصطفاف الطبقات ضد بعضها البعض، كانت تشكل دائماً مناسبـة لانشقـاق الطبقـات على بعضهـا البعض، وانشقاق كل فريق الى انتمائه الاصلي السابق للتطور الرأسمالي والسيطرة الغربية.

إن هذه « الحالة اللبنانية » ليست لبنانية بل هي حالة عامة تشمل مختلف الاقطار العربية والبلدان الاسلاميـة ومجموع البلـدان المتخلفـة والتابعة لشبكة العلاقات الامبريـاليـة. وقيـاسـاً على هـذه اللـوحـة الفسيفسائية التي شهدناها في « الحالـة اللبنانية » نستطيع أن نؤكد أن كل بلد مشابه له يشهد في داخله صراعات معقدة وليست مفروزة كما هي الحالة في البلدان الأوروبية المتقدمة اقتصادياً وسياسياً.

ونستطيع أن نلاحظ أن كل البلدان العربية والاسلامية تقع ضمن «اطار « الحالة اللبنانية » من حيث أنها تشهد سلسلة صراعات متداخلـة ومتشابكة بين الطبقات في الطوائف والطوائف في الطبقات، أو العشائر في الطبقات أو الطبقات في العشائر، أو القبائل في الطبقات أو الطبقات في القبائل الى آخر لائحة الوحدات والكتل الاجتماعية القائمة.

من هنا نستطيع أن نفهم لماذا وقف العامل الماروني المسيحي في عين الرمانة الى جانب الكتائب والأحرار ليقاتل العامل المسلم في الشياح. كما نستطيع أن نفسر لماذا الأغلبية الساحقة من العائلات والاقطاعات والعشائر المارونية المتضررة من نمو وسيطرة حزب الكتـائـب وقفـت خارج دائرة الصراع في الساحة اللبنانية؟ طبعاً ان هذه المشكلة النظرية

المزمنة، عند الأحزاب والمنظمات العلمانية والعصرية والتحديثية، ليست ناتجة عن عدم فهم الكتب فقط، بل عن عدم فهم الواقع أيضاً. لذلك نرى أن هذه الأحزاب لا تزال تؤكد على القيادة التاريخية للطبقة العاملة وقدرتها على توحيد البلد، واحداث التغيرات والتحولات، حسب النموذج الأوروبي، وكما تصفه لنا الكتب الكلاسيكية، بينما الوقائع تؤكد أن هذه «الطبقة» غير موجودة واذا وجدت كانت هزيلة أو منقسمة الى أديان ومذاهب وطوائف وعشائر وقبائل.

هذه المكابرة النظرية لا تساعد فقط، على الجمود والانعزال بل تجلب الويلات والكوارث على العديد من الفئات المنضوية في اطار الأحزاب والمنظمات، عدا عن كونها قد جلبت الكثير من الكوارث والويلات على الكتل الشعبية والتيارات الدينية المتماسكة تاريخياً.

ولعل الوهم الرئيسي، الذي تقع تحت تأثيره هذه التيارات والاتجاهات الحزبية العلمانية والعصرية والحديثة، هو انها تقوم بفرز المجتمعات العربية والاسلامية على أساس ايديولوجي لا يمت بصلة الى الواقع الفعلي. وعملية الفرز الايديولوجي تؤدي بالأحزاب الى فهم خاطىء لمسألة الأكثرية والأقلية في مختلف البلدان المتخلفة والتابعة لسيطرة الأجنبي أو الملحقة بشبكة العلاقات الرأسمالية العالمية.

وعلى قاعدة هذا التقسيم الايديولوجي ـ الوهمي تقوم النظريات السياسية، التي تعتبر أن هذه البلدان تشهد حالة من الانقسام القاطع والثابت بين الأكثرية العمالية والأقلية البورجوازية، كما هو حاصل وبحدود نسبية في البلدان الأوروبية.

وانطلاقاً من هذا الفهم «الواقف على رأسه» لمسألة الأكثرية

والأقلية، نرى أن الأحزاب فشلت في استيعاب خصوصية الواقع والحقائق الموضوعية المعقدة، مما أدى الى سقوطها في الأوهام الايديولوجية وابتعادها عن المفصل الأساسي لحركة التاريخ في البلدان العربية والاسلامية.

وشكل هذا الابتعاد النظري مع الأيام، نوعاً من العجز الموضوعي، الذي منع فعلا امكان تحول الأحزاب من حركة «اقليات سياسية» داخل الاقليات الطائفية والاتنية الى حركة «الأكثرية السياسية» داخل الاكثرية الشعبية، التي تقوم رابطتها التاريخية على اساس الدين الاسلامي. هذا العجز يبدو اليوم، وكأنه تحول الى معضلة سياسية من الصعب تجاوزها قبل احداث تغيرات فعلية على ارض الواقع، وفي الوقت الذي تتبلور فيه التيارات الدينية في اتجاهات سياسية متماسكة تواجه بها العدو الامبريالي والصهيوني والرجعي والنخب الحديثة في كل مناطق تواجده.

والمسألة، التي تقف عندها الأحزاب وتخاف التيارات العلمانية والعصرية من «التلوث» بها، هي بالتحديد المسألة التي تشكل عصب الصراع ضد الغرب وسيطرة الأجنبي، كما أنها تشكل المفصل الذي يمسك بشدة بزمام التاريخ في المنطقة. ولذلك تتخوف كل هذه الاتجاهات التحديثية من التعاطي مع هذه المسألة وتحجم عن ايقاف موضوع الأكثرية والاقلية على قدميه، وبالتالي ايقاف النظرية على قدميها.

وعند قراءة أدبيات هذه الاتجاهات، نجد بالملموس ارتباكاً نظرياً وحالة من التناقض بين المقدمات والنتائج. فالأدبيات تشدد في مقدمتها على ميوعة الطبقات الاجتماعية، وعدم ثبات مواقعها

الانتاجية، وكثرة النزوح والانتقال السريع لدى الفئات العمالية والكادحة من طبقة الى طبقة، بينما نراها تعاكس أفكارها العامة وتطرح البرامج السياسية على أساس نتائج وتوقعات وأوهام خاطئة لا تتناسب مع اعترافاتها السابقة. فالمقدمة النظرية تقول بأن الطبقة العاملة مائعة اجتماعياً واقتصادياً والنتيجة السياسية تقول بأن على الطبقة العاملة تقع مهام التحول والتحرر.

كل هذه التلوينات النظرية والسياسية، التي تبتكرها الاتجاهات والتيارات العلمانية والعصرية، ليست صدفة ولا عفوية، بل انها تؤكد ارتباكها وخوفها من اعلان الحقيقة التي نعيشها في المرحلة الراهنة. واساس كل هذه التلوينات يقوم في الدرجة الرئيسية على عدم الاعتراف بأن الواقع الأكثري لهذه المنطقة هو واقع اسلامي، وبالتالي فان القيادة اسلامية وعليها تقع مهام التحول والتحرر.

وعدم الاعتراف هذا ناجم بالأصل عن التكون التاريخي والفكري لمختلف الأحزاب والمنظمات السياسية، وهو تكون يمت بصلة الى الأقليات الطائفية والاتنية. لذلك نرى أن هذه الاتجاهات والتيارات واقعة بين ضغطين: الأول أصلها الاجتماعي والاقلاوي وامتداده الى المرحلة الراهنة، والثاني واقع الأكثرية التي تسود المنطقة وتشكل ثقلاً رئيسياً في قواعدها.

وبفضل الضغوطات المتبادلة شهدت الأحزاب والمنظمات حالة من الجمود والتفكك، فهي لا تستطيع أن تتبنى «الأقليات» بالكامل لأن ذلك سيجرها الى القول بأن للأقليات «قضية خاصة ومستقلة»، وبالتالي سيؤدي بها هذا المنطق الى تبرير الحمايات الأجنبية والضمانات الغربية... وهذا لا تقوى على فعله، أو لا تتجرأ عليه. كما أنها لا

تستطيع أن تتبنى « الأكثرية » لأنها مضطرة الى احداث تعديلات في برامجها السياسية، وتكييف نظريتها حسب الواقع، وبالتالي سيؤدي بها هذا النهج الى الاعتراف بأن مفتاح مختلف القضايا موجود بقبضة الأكثرية الاسلامية في المنطقة، التي من خلالها نحل المشكلات الأخرى كافة وفي طليعتها مسألة الديمقراطية، وحقوق الأقليات وعمليات اندماجها بالوحدة العامة للبلدان الاسلامية.

إن هذا المأزق السياسي كما سبق وقلنا ليس نتاج أزمة الفكر والقيادة فقط بل يجد تفسيره المادي في شروط التكون التاريخي للمنطقة الاسلامية، وخصوصية هذه المنطقة، وتمايزها عن شروط التطور التاريخي للبلدان الأوروبية. لذلك فالانتفاضات الدينية التي شهدناها في الفترة الأخيرة، والتي عبرت عن نفسها في اشكال من المقاومة السلبية، وأخذت تتشكل في تيارات سياسية قائمة على كتل شعبية وليس طبقات اجتماعية محددة المواصفات الاقتصادية، ما هي إلا أحد افرازات الواقع المادي والحركة التاريخية المتمثلة في خصوصية مناطقنا وتمايزها عن النموذج الأوروبي. وهنا بالتحديد تبدأ مهمة وعي هذه الخصوصية واكتشاف قوانينها المطابقة للواقع لا للايديولوجية. ولا شك أن هذه المهمة طويلة وشاقة، ولكن لا بأس أن نبدأ منذ الآن.

مراجع المقال الأول

(١) ماركس ـ انغلز (المختارات، الجزء ٣) ـ دار التقدم، موسكو ـ كتاب «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» ـ (ص ٤١٢).

(٢) لينين ـ الدولة والثورة ـ دار التقدم، موسكو (ص ٨ ـ ٩).

(٣) لينين ـ المصدر نفسه ـ دار التقدم، موسكو (ص ٩).

(٤) لينين ـ المصدر نفسه ـ دار التقدم، موسكو (ص ٩).

(٥) لينين ـ المصدر نفسه ـ دار التقدم، موسكو (ص ٩).

(٦) انغلز ـ (المختارات، الجزء ٣) ـ دار التقدم، موسكو ـ كتاب «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» ـ (ص ٢٩٩).

(٧) انغلز ـ المصدر نفسه ـ (ص ٤٠٧).

(٨) انغلز ـ المصدر نفسه ـ (ص ٤١٥).

(٩) الايديولوجية الألمانية ـ ترجمة جورج طرابيشي، اصدار دار دمشق ـ (ص ٦٨ ـ ٦٩).

(١٠) المصدر نفسه ـ (ص ٦٩).

(١١) المصدر نفسه ـ (٦٩).

(١٢) المصدر نفسه ـ (٦٩).

(١٣) المصدر نفسه ـ (٦٩).

(١٤) المصدر نفسه ـ (٧٠).

(١٥) المصدر نفسه ـ (٧٠).

(١٦) المصدر نفسه ـ (٧٠).

(١٧) ماركس ـ انغلز (المختارات، الجزء ٣) ـ دار التقدم، موسكو ـ كتاب «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» ـ (ص ٣١٩).

(١٨) يقول غارودي: «لقد لجأت البلدان الرأسمالية، آخذة بعين الاعتبار النجاحات الاقتصادية الأولى التي حققها الاتحاد السوفياتي متغلباً في زمن قياسي على عقبة التأخر الاقتصادي والتقني الموروث عن الماضي، لجأت الى تدابير كان الاقتصاديون «الليبراليون» يعدونها حتى ذلك اليوم «اشتراكية»: تدخل الدولة ثم «التخطيط». كتاب (البديل) ترجمة جورج طرابيشي ـ دار الآداب بيروت، (ص ٥٨).

(١٩) يشتمل مفهوم « الكتلة التاريخية الجديدة » عند غارودي على قوة مندمجة تتألف من ثلاث فئات: عمال، مثقفون اجراء، مستخدمون اجراء. حيث أن « هذه الفئات الثلاث تمثل في حد ذاتها، من الآن، حوالي ثلاثة أرباع السكان العاملين. ومنها تتألف، أساساً، الكتلة التاريخية الجديدة، اليوم وفي المستقبل المعلوم. والمشكلة الأساسية هي من الآن فصاعداً مشكلة وعيها لوحدة تطلعاتها ومصالحها وللدور التاريخي الآيل اليها: القيام بالانقلاب الاجتماعي والسياسي والثقافي الكبير الذي سيتيح امكانية السيطرة على القوى المنتجة الهائلة التي هي في متناولنا اليوم ووضعها في خدمة الانسان. واللحظة « الذاتية » من الثورة تلعب من الآن فصاعداً دوراً حاسماً: فالثورة الثقافية والثورة الاقتصادية والسياسية لا سبيل الى انجازهما إلا على يد الكتلة التاريخية الجديدة » (البديل) ـ (ص ١٨٢).

(٢٠) وحول عمليات الدمج السياسي يقول غارودي: « أما على الصعيد السياسي فإن الدولة لم تعد ذلك الحارس الليلي » العزيز على قلوب ليبراليي القرن التاسع عشر، بل أمست دولة مندمجة بالاحتكارات وداعجة لجميع النشاطات القومية » (البديل) ـ (ص ٧٠).

(٢١) وحول الميوعة الطبقية يؤكد غارودي: « كذلك فإن الطبقة العاملة لا يمكن أن تعرّف، بعد الثورة العلمية والتقنية، كما كانت تعرّف في أواسط القرن التاسع عشر أو في روسيا في أوائل القرن العشرين، لأن النسبة المتعاظمة من العمل الفكري في الانتاج كما سنرى ذلك فيما بعد، توسع مفهوم العامل الى أكثر بكثير من العامل اليهودي » (ص ٧٠). ويؤكد غارودي في الكتاب نفسه (البديل) على هذه المسألة فيقول: « إن الطبقة العاملة نفسها تتحول، وذلك لأن الثقافة العامة تشغل مكاناً لا يني يتعاظم في التخصص المهني بالنظر إلى دورها في السيطرة على العمليات التكنولوجية » (ص ١٨٠).

(٢٢) وفي صدد المراجعة النظرية يرى غارودي في كتابه (البديل) إنه لا بد من إعادة النظر فيقول: « وإذا ما أخذنا في حسابنا أهمية التحول الحالي في القوى المنتجة والانقلاب العلمي والتقني العظيم في زماننا، فإننا سنجد أنفسنا مكرهين تدريجياً على إعادة النظر في نظرية القيمة وفضل القيمة والعمل المنتج والاستغلال. وهذا ما سيقودنا بالضرورة إلى تجديد تحليل العلاقات الطبقية، والصراع الطبقي، واستراتيجية الثورة الاشتراكية وتكتيكها، بل حتى تصورنا عن النموذج الاشتراكي الذي نستطيع تحقيقه » (ص ١٦٥).

(٢٣) للاطلاع والمزيد من التفاصيل راجع كتاب « غارودي والتحريفية المعاصرة » ـ

اصدار دار الطليعة، بيروت ـ تحرير مجموعة من العلماء السوفيات باشراف بيوتر فيدوسييف ـ ترجمة جورج طرابيشي.

(٢٤) المصدر نفسه (ص ١٧٢). وحول المسألة نفسها يصف غارودي المجتمع الرأسمالي في كتابه «البديل» فيقول: «ان مجتمعاً تسيره قوانين عمياء، قوانين مزاحمة الجميع وربح قلة قليلة، مجتمعاً لا تمثل فيه وظيفة تثمير الأموال وظيفة اجتماعية بل تكون تابعة للمشروع الخاص وحده، إن مجتمعاً كهذا يفلت من كل رقابة واعية على غاياته. إنه أول مجتمع في التاريخ لا يقوم على أساس أي مشروع حضاري». (ص ٤٤).

(٢٥) المصدر نفسه ـ (١٧٢).

(٢٦) المصدر نفسه ـ (١٧٤).

(٢٧) المصدر نفسه ـ (١٧٤ ـ ١٧٥).

(٢٨) المصدر نفسه ـ (١٧٥).

(٢٩) راجع كتاب «انتي دوهرينغ» ـ (ص ١٢٦) ـ ترجمة د. فؤاد أيوب ـ إصدار دار دمشق للطباعة والنشر ـ ١٩٦٥.

(٣٠) المصدر نفسه ـ (ص ٢١٥).

(٣١) ماركس ـ انغلز (المختارات، الجزء ٣) ـ (ص ٣٩١).

(٣٢) المصدر نفسه ـ (ص ٣٩٢).

(٣٣) المصدر نفسه ـ (ص ٣٩٤).

(٣٤) المصدر نفسه ـ (ص ٣٩٦).

(٣٥) المصدر نفسه ـ (ص ٣٩٥).

(٣٦) المصدر نفسه ـ (ص ٣٩٧).

(٣٧) المصدر نفسه ـ (ص ٣٩٧).

(٣٨) المصدر نفسه ـ (ص ٣٩٧).

(٣٩) المصدر نفسه ـ (ص ٣٩٨).

(٤٠) المصدر نفسه ـ (ص ٣٩٩).

(٤١) المصدر نفسه ـ (ص ٤٠٠).

(٤٢) المصدر نفسه ـ (ص ٤٠١).

(٤٣) المصدر نفسه ـ (ص ٤٠٢).

(٤٤) المصدر نفسه ـ (ص ٤٠٣).

(٤٥) المصدر نفسه ـ (ص ٤٠٣).

(٤٦) المصدر نفسه ـ (ص ٤٠٤).
(٤٧) المصدر نفسه ـ (ص ٤٠٥).
(٤٨) المصدر نفسه ـ (ص ٤٠٧).
(٤٩) المصدر نفسه ـ (ص ٤١٥).
(٥٠) المصدر نفسه ـ (ص ٤١٦).
(٥١) المصدر نفسه ـ (ص ٤١٦).
(٥٢) المصدر نفسه ـ (ص ٤١٦).
(٥٣) المصدر نفسه ـ (ص ٤١٧).
(٥٤) المصدر نفسه ـ (ص ٤١٧).
(٥٥) المصدر نفسه ـ (ص ٤١٧).
(٥٦) المصدر نفسه.
(٥٧) المصدر نفسه.
(٥٨) المصدر نفسه ـ (ص ٣٧٣).
(٥٩) المصدر نفسه ـ (ص ٣٧٤).
(٦٠) المصدر نفسه ـ (ص ٣٨٠ ـ ٣٨١).
(٦١) المصدر نفسه.
(٦٢) المصدر نفسه ـ (ص ٨٤).
(٦٣) انغلز ـ المصدر نفسه ـ (ص ٣٨٢).
(٦٤) المصدر نفسه ـ (ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨).
(٦٥) المصدر نفسه ـ (ص ٣٨١).
(٦٦) بيار كلاستر ـ مجتمع اللادولة ـ ترجمة د. محمد حسين دكروب ـ اصدار المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ـ (ص ١٨٧).
(٦٧) المصدر نفسه ـ (ص ١٨٦).
(٦٨) المصدر نفسه ـ (ص ١٨٧).
(٦٩) المصدر نفسه ـ (ص ١٨٧).
(٧٠) المصدر نفسه ـ (ص ١٩٢).
(٧١) المصدر نفسه ـ (ص ١٩٣).
(٧٢) المصدر نفسه ـ (ص ٢٠٣).
(٧٣) المصدر نفسه ـ (ص ٢٠٥).
(٧٤) المصدر نفسه ـ (ص ٢٠٦).

(٧٥) المصدر نفسه ـ (ص ٢٠٢).
(٧٦) المصدر نفسه ـ (ص ١٨).
(٧٧) المصدر نفسه ـ (ص ١٥).
(٧٨) المصدر نفسه ـ (ص ١٥).
(٧٩) المصدر نفسه ـ (ص ٢٦).
(٨٠) المصدر نفسه ـ (ص ٢١٤).
(٨١) المصدر نفسه ـ (ص ٩٩).
(٨٢) المصدر نفسه ـ (ص ١٠٢).
(٨٣) المصدر نفسه.
(٨٤) المصدر نفسه ـ (ص ٢٠٠).
(٨٥) المصدر نفسه ـ (ص ٢٠١).
(٨٦) المصدر نفسه ـ (ص ١٨٤).
(٨٧) المصدر نفسه ـ (ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣).
(٨٨) المصدر نفسه ـ (ص ١٨٥).
(٨٩) المصدر نفسه ـ (ص ١٧٩).
(٩٠) المصدر نفسه ـ (ص ١٨٠).
(٩١) المصدر نفسه ـ (ص ١٨١).
(٩٢) المصدر نفسه ـ (ص ١٨١).
(٩٣) المصدر نفسه ـ (ص ١٨٣).
(٩٤) المصدر نفسه ـ (ص ١٨٣).
(٩٥) المصدر نفسه ـ (ص ١٨٣).
(٩٦) المصدر نفسه ـ (ص ١٨٤).
(٩٧) المصدر نفسه ـ (ص ١٩٥).
(٩٨) المصدر نفسه ـ (ص ١٩٤).
(٩٩) المصدر نفسه ـ (ص ١٩٦).
(١٠٠) المصدر نفسه ـ (ص ١٩٨).
(١٠١) المصدر نفسه ـ (ص ١٩٩).
(١٠٢) المصدر نفسه ـ (ص ١٩٩).
(١٠٣) المصدر نفسه ـ (ص ٤٦).
(١٠٤) المصدر نفسه ـ (ص ٤٨).

(١٠٥) المصدر نفسه (ص ٢٠٨).

(١٠٦) المصدر نفسه (ص ٢٠١ ٢٠٢).

(١٠٧) المصدر نفسه ـ (ص ٢١).

(١٠٨) المصدر نفسه ـ (ص ١٥).

(١٠٩) المصدر نفسه ـ (ص ١٥).

(١١٠) المصدر نفسه ـ (ص ١٨٩).

(١١١) المصدر نفسه ـ (ص ١٨٨).

(١١٢) المصدر نفسه ـ (ص ١٨٨).

(١١٣) المصدر نفسه ـ (ص ١٩٠).

(١١٤) ماركس ـ انغلز. (المختارات، الجزء ٣) ـ دار التقدم، موسكو ـ (ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤).

(١١٥) المصدر نفسه ـ (ص ٣٨١).

(١١٦) لينين (الدولة والثورة) ـ دار التقدم، موسكو ـ (ص ٢٣).

(١١٧) المصدر نفسه ـ (ص ٢٤).

(١١٨) المصدر نفسه ـ (ص ٧١).

(١١٩) المصدر نفسه ـ (ص ٤٧).

(١٢٠) المصدر نفسه ـ (ص ٢٨).

(١٢١) المصدر نفسه ـ (ص ٣٠).

(١٢٢) المصدر نفسه ـ (ص ٣١).

(١٢٣) المصدر نفسه ـ (ص ٣٣).

(١٢٤) المصدر نفسه ـ (ص ١١٤ ـ ١١٥).

(١٢٥) المصدر نفسه ـ (ص ٤٩).

(١٢٦) تروتسكي (الارهاب والشيوعية) ـ ترجمة جورج طرابيشي ـ إصدار دار دمشق للطباعة والنشر ـ (ص ٢٠٤). كتبه العام ١٩٢٠ وطرد من الاتحاد السوفياتي في ٢٥ شباط ١٩٢٩.

(١٢٧) المصدر نفسه ـ (ص ٢٢١ ـ ٢٢٢).

(١٢٨) المصدر نفسه ـ (ص ٧٥ ـ ٧٦).

(١٢٩) المصدر نفسه ـ (ص ١٩٨).

(١٣٠) المصدر نفسه ـ (ص ٢٤٧).

(١٣١) المصدر نفسه - (ص ١٦٥).
(١٣٢) المصدر نفسه - (ص ٣٠٧).
(١٣٣) المصدر نفسه - (ص ٤٤).
(١٣٤) المصدر نفسه - (ص ٦١).
(١٣٥) المصدر نفسه - (ص ٦١).
(١٣٦) المصدر نفسه - (ص ٦٢).
(١٣٧) المصدر نفسه - (ص ٦٦).
(١٣٨) المصدر نفسه - (ص ٩٠).
(١٣٩) المصدر نفسه - (ص ١٠٢).
(١٤٠) المصدر نفسه - (ص ١٦٧).
(١٤١) المصدر نفسه - (ص ٩٣).
(١٤٢) المصدر نفسه - (ص ٢٩٠).
(١٤٣) المصدر نفسه - (ص ٩٤).
(١٤٤) لينين - (الدولة والثورة) - (ص ١٢٦).
(١٤٥) تروتسكي - المصدر السابق - (ص ١٦٨).
(١٤٦) المصدر نفسه - (ص ٢٣٥).
(١٤٧) المصدر نفسه - (ص ٢٠٥ - ٢٠٦).
(١٤٨) المصدر نفسه - (ص ٢٠٨).
(١٤٩) لينين - المصدر السابق - (ص ١٢).
(١٥٠) تروتسكي - المصدر السابق - (ص ٢١٩).
(١٥١) ليون تروتسكي - (الأدب والثورة) - ترجمة جورج طرابيشي، اصدار دار الطليعة، بيروت - (ص ١٢).
(١٥٢) المصدر نفسه - (ص ١٦).
(١٥٣)المصدر نفسه - (ص ١١).
(١٥٤) المصدر نفسه - (ص ٧).
(١٥٥) لينين - (الدولة والثورة) - (ص ١٢٠).
(١٥٦) المصدر نفسه - (ص ١١٥).
(١٥٧) انغلز - (أنتي دوهرينغ) - ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق - (ص ٣٤٠).
(١٥٨) المصدر نفسه - (ص ٣٤٤).
(١٥٩) المصدر نفسه - (ص ٣٣٨).

(١٦٠) كارل ماركس (بؤس الفلسفة) - ترجمة أندريه يازجي، اصدار دار اليقظة العربية دمشق - (ص ١٨٠).
(١٦١) ماركس (الايديولوجية الألمانية) - (ص ٩٠).
(١٦٢) ماركس - انغلز (العائلة المقدسة) - ترجمة حنا عبود، اصدار دار دمشق - (ص ٤١).
(١٦٣) الدولة والثورة - (ص ١٢٣).
(١٦٤) المصدر نفسه - (ص ١٢٤).
(١٦٥) المصدر نفسه - (ص ١٢٥).
(١٦٦) المصدر نفسه - (ص ١٢٩ - ١٣٠).
(١٦٧) المصدر نفسه - (ص ١٢١).
(١٦٨) المصدر نفسه - (ص ٢١).
(١٦٩) غارودي (الحقيقة كلها) - ترجمة د. فؤاد أيوب، اصدار دار دمشق - (ص ٤١).
(١٧٠) المصدر نفسه - (ص ٤٢).
(١٧١) ماركس (الايديولوجية الألمانية) - (ص ٨١).
(١٧٢) هيلين كاريردانكوس (القوميات والدولة السوفياتية) - ترجمة هنري عبودي - اصدار دار الطليعة، بيروت - (ص ١٤٣).
(١٧٣) المصدر نفسه - (ص ٤٥).
(١٧٤) المصدر نفسه - (ص ٧٠).
(١٧٥) المصدر نفسه - (ص ٧٠ - ٧١).
(١٧٦) المصدر نفسه - (ص ٦٦).
(١٧٧) المصدر نفسه.
(١٧٨) المصدر نفسه - (ص ١٤٧).
(١٧٩) المصدر نفسه - (ص ١٤٦).
(١٨٠) المصدر نفسه - (ص ١٤٩).
(١٨١) المصدر نفسه - (ص ١٥٠).
(١٨٢) المصدر نفسه - (ص ١٥٠).
(١٨٣) المصدر نفسه - (ص ١٥١).
(١٨٤) المصدر نفسه - (ص ١٥٣).

(١٨٥) المصدر نفسه - (ص ١٥٩).
(١٨٦) المصدر نفسه - (ص ١٥٩).

مراجع المقال الثاني

١ ـ فريدريك انغلز ـ مقدمة كتاب « الحرب الأهلية في فرنسا » لكارل ماركس ـ دار الطبع والنشر باللغات الاجنبية، موسكو (ص ١٨).

٢ ـ الحرب الأهلية في فرنسا (ص ٨٨).

٣ ـ الماركسية ـ اللينينية ونظرية الحزب الثوري ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٧١ (ص ١٦).

٤ ـ المصدر نفسه ـ (ص ١٨).

٥ ـ لينين ـ ما العمل؟ ـ دار التقدم، موسكو ـ ١٩٦٨ (ص ١٤٧ ـ ١٤٨).

٦ ـ المصدر نفسه ـ (ص ١٦١).

٧ ـ المصدر نفسه ـ (ص ١٦٣ ـ ١٦٤).

٨ ـ نقلاً عن موريس ديفرجيه في كتابه « الأحزاب السياسية » الصادر عن دار النهار ـ بيروت (ص ٢).

٩ ـ المصدر نفسه ـ (ص ٣).

١٠ ـ موسوعة الهلال الاشتراكية ـ دار الهلال ـ مصر ـ طبعة يوليو ١٩٦٨.

١١ ـ المصدر نفسه ـ (ص ١٩٤ ـ ١٩٥).

١٢ ـ المصدر نفسه ـ (ص ١٤٣).

١٣ ـ الأحزاب السياسية ـ النهار ـ ١٩٧٢ ـ نقله الى العربية علي مقلد وعبد الحسن سعد (ص ٢١٣).

١٥ ـ راجع، « مناقشات حول المجالس العمالية » ـ انطونيو غرامشي وبالميروتولياتي وغيرهما الصادر عن دار ابن خلدون ـ بيروت ١٩٧٢ ـ ترجمة عفيف الرزاز (ص ٢٦).

١٦ ـ المصدر نفسه ـ (ص ١٤٥).

١٧ ـ البروليتاريا والتنظيم ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٥ ـ ترجمة وضاح شرارة (ص ١١).

١٨ ـ المصدر نفسه ـ (ص ١٢).

١٩ ـ المصدر نفسه ـ (ص ١٣ و٢٥).

٢٠ ـ المصدر نفسه ـ (ص ٢٩).

٢١ ـ المصدر نفسه ـ (ص ٣٩).

٢٢ ـ المصدر نفسه ـ (ص ٥٢ و٥٣).

٢٣ ـ التنظيم الثوري الحديث ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٤ ـ (ص ٣٧).

٢٤ ـ المصدر نفسه ـ (ص ٣٦). راجع أيضاً للمؤلف نفسه كتاب «الثورة الالمانية ـ ١٩١٨ ـ ١٩١٩» دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٣. وراجع أيضاً هوامشه وتعليقاته على ترجمته لمقالات ماركس ـ انجلز حول «التنظيم الشيوعي ١٨٤٦ ـ ١٨٥٠» دار القدس، بيروت ١٩٧٤.

٢٥ ـ الأحزاب السياسية ـ دار النهار ـ (ص ٦).

٢٦ ـ في التنظيم الثوري، دار الطليعة، بيروت الطبعة الثالثة ـ ١٩٧٢ (لوكاش، ستالين، تروتسكي، بابي، كوزلوف، وجيوليتي وغيرهم) ترجمة وتقديم جورج طرابيشي.

٢٧ ـ راجع «الحركة القومية العربية ـ نشوؤها، تطورها، اتجاهاتها» ـ ناجي علوش ـ دار الطليعة، بيروت ـ ١٩٧٥ (ص ١١ و١٢).

٢٨ ـ راجع «اكتشاف التقدم الأوروبي ـ دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر» ـ الدكتور خالد زيادة ـ دار الطليعة، بيروت ١٩٨١ ـ (ص ٨).

٢٩ ـ راجع «في أصول لبنان الطائفي ـ خط اليمين الجماهيري» ـ وضاح شرارة، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٥ ـ (ص ٣٣).

٣٠ ـ المرجع نفسه ـ (ص ٣٨ و٣٩).

٣١ ـ راجع «الحركة القومية العربية» ناجي علوش (ص ١١).

٣٢ ـ راجع «الاتجاهات الاجتماعية ـ السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي ١٨٦٠ ـ ١٩٢٠» ـ معهد الانماء العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٨ ـ (ص ٢٤ و٢٥).

٣٣ ـ راجع «المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات» ـ دار الطليعة، بيروت ١٩٧٩ ـ (ص ٨).

٣٤ ـ راجع كتاب «الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية ١٦٩٧ ـ ١٨٦١» معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨١ (ص ٣٣٨).

٣٥ ـ للمزيد من التفاصيل راجع الكتاب التوثيقي الهام «التبشير والاستعمار في البلاد العربية» ـ المكتبة العصرية ـ بيروت وصيدا، الطبعة الخامسة ١٩٧٣ ـ تأليف الدكتورين مصطفى خالدي وعمر فروخ (ص ٢٢، ٢٣، ٢٧، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥).

٣٦ ـ المرجع نفسه ـ (ص ٦٦ و٦٨).

٣٧ - المرجع نفسه - (ص ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥).

٣٨ - المرجع نفسه - (ص ٨٠).

٣٩ - المرجع نفسه - (ص ١١٧ و١٥٠).

٤٠ - المرجع نفسه - (ص ١١٨).

٤١ - المرجع نفسه - (ص ١٢٠).

٤٢ - المرجع نفسه - (ص ١٢٢).

٤٣ - المرجع نفسه - (ص ١٢، ١٥٧، ١٦٣).

٤٤ - المرجع نفسه - (ص ١٢٩، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٣).

٤٥ - راجع كتاب «معذبو الأرض» - دار الطليعة - بيروت، الطبعة الثانية ١٩٦٦ - فرانتز فانون (فصل في العنف).

٤٦ - المرجع نفسه (فصل الانطلاق العفوي وفصل في الثقافة القومية).

٤٧ - للمزيد من التفاصيل راجع كتاب «الماركسية - اللينينية أمام مشاكل الثورة في العالم غير الاوروبي» دار الحقيقة - بيروت - ١٩٧٠ - ستيوارت شارم وهيلين كارير دنكوس (من ص ١١ الى ص ٣٧).

٤٨ - راجع «الاتجاهات الاجتماعية - السياسية...» - (ص ٦٤).

٤٩ - المصدر نفسه - (ص ١١١).

٥٠ - المصدر نفسه - (ص ١١٢).

٥١ - المصدر نفسه - (ص ١١٠).

٥٢ - قارن بين رأي وتحليل الدكتور كوثراني في كتابه «الاتجاهات الاجتماعية - السياسية» (الفصل الرابع والخامس والسادس والسابع) ورأي وتحليل ناجي علوش في كتاب «الحركة القومية العربية» (الفصل الثالث - الفكر القومي في ظل التجزئة السياسية).

٥٣ - للمزيد من التفاصيل راجع كتاب «الصراع الدولي في الشرق الأوسط وولادة دولتي سوريا ولبنان» دار النهار، بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٧، زين نور الدين زين (فصل سنوات الحرب والاتفاقات السرية) - (ص ٦٠ - ٧٦).

٥٤ - للمزيد من التفاصيل راجع المصدر نفسه (فصل الحلفاء في سوريا ولبنان ١٩١٨) - (ص ٧٧ - ٨٧).

٥٥ - للمزيد من التفاصيل راجع كتاب زين نور الدين زين «الصراع الدولي في الشرق الأوسط...» خاصة فصل «المسألة الشرقية: المرحلة الأولى» وأيضاً فصل «المسألة الشرقية: المرحلة الثانية» (من ص ٢٢ - ٥٩)... وأيضاً، راجع كتاب «نشوء

القومية العربية »، للمؤلف نفسه صادر عن دار النهار في بيروت.

٥٦ ـ لمعرفة وضع التفكك الذي كانت تمر به السلطنة العثمانية في القرن السادس عشر راجع كتاب محمد علي مكي «لبنان من الفتح العربي الى الفتح العثماني ٦٣٥ - ١٥١٦ » دار النهار، بيروت ١٩٧٧ (فصل الحكومات الاقطاعية في لبنان خلال القرن الخامس عشر (من ص ٢٦٣ - ٢٧٢).

٥٧ ـ راجع « المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات » دار الطليعة، بيروت ١٩٧٩، (ص ٨)

٥٨ ـ المصدر نفسه ـ (ص ٢٢ ـ ٢٣).

٥٩ ـ « فالنظام الحديث لم يستطع أن يستوعب الصراعات الاجتماعية ويعبر عنها ويقودها الى حلول جزئية أو كلية تؤسس لبناء الدولة القومية ولكنه نجح في أن يبقي سلطة أقلية معزولة ودولة شديدة البلادة تجاه الضغوطات الاجتماعية الكبرى التحتية (ص ٢٨). المصدر نفسه.

٦٠ ـ المصدر نفسه ـ (ص ٨٠).

٦١ ـ « كلنا يعرف أن تكوين الدول ـ الامم المتجانسة الليبرالية الغربية قد مرّ بتاريخ طويل من الحروب والنزاعات المحلية أو الدينية » (ص ٢٣) المصدر نفسه.

٦٢ ـ المصدر نفسه ـ (ص ١١ و١٢ و١٣).

٦٣ ـ المصدر نفسه ـ (ص ١٨).

٦٤ ـ « وهكذا اذن بقيت مسألة العلمانية رهينة مسألة الاستعمار والخوف من السيطرة الأجنبية. ولم تستطع أن تتقدم بعض الخطوات الا عندما أمكن لبعض الوقت تحقيق التآلف بين مختلف النخب التقليدية والحديثة. لكن في هذه الظروف أعطت العلمانية نتائج معاكسة كليا لما كان ينتظر منها، أي الديمقراطية والحرية والمساواة. فتحالف النخب التقليدية والحديثة يحمل معه باستمرار الاستبداد والديكتاتورية ويثير ضده اجماعا شعبيا لم يفتر منذ القرن التاسع عشر، أما الديمقراطية التي حلم بتطبيقها في ظروف الصراع ضد النخبة الحديثة الفريق البيروقراطي التقليدي العثماني أو العربي. فقد جاءت لتؤكد استمرار النظام السلطاني القديم رغم المظاهر الحديثة. (ص ٥٩) المصدر نفسه.

٦٥ ـ المصدر نفسه ـ (ص ٥٨ و١٠٦).



الفهرس

رقم الإيداع : ٣٣١٣ / ٨٨
الترقيم الدولى : X - ٨٥ - ١٤٧٠ - ٩٧٧

